سلسلۂ دارالمصنفین

(۵۳)

فہمِ انسانی

یعنی ڈیوڈ ہیوم کی مشہور کتاب ہیومن انڈراسٹینڈنگ کا ترجمہ

اور

اُسکے مختصر حالات کے ساتھ اُسکے خیالاتِ فلسفہ پر بحث و تبصرہ

از

عبدالباری

استاذِ فلسفہ و دینیات جامعہ عثمانیہ

باہتمام

مولوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڈھ

سنہ ۱۹۳[illegible]ء
۱۳۵۴ھ

فہرست مضامین

صفحہ

فہم انسانی

عثمانیہ یونیورسٹی کی نوکری اور اس کے دار الترجمہ کی مزدوری سے پہلے، زندگی کے ایک دَور سے گذر ہوا تھا، جس کو لوگ "خالص خدمتِ علم" کا ذوق کہا کرتے ہین، اسی زمانہ مین برکلے کی **مبادی علم انسانی** کے ترجمہ اور خود **برکلے** پر ایک مستقل کتاب لکھنے کے بعد ہیوم کی اس **فہم انسانی** کا بھی ترجمہ ہوگیا تھا، جو آج قریباً ۲۰ سال بعد "علم انسانی" کی طرح دار المصنفین ہی کی وساطت سے **ہندوستانی** زبان کے فلسفیانہ مطبوعات مین شامل ہو رہا ہے۔

اصل یہ ہے، کہ خود مترجم کی یاد سے بھی اب یہ ترجمہ نکل گیا تھا، شاید کبھی خواب کی طرح خیال آجاتا ہو، کہ یکایک دار المصنفین ہی نہین، بلکہ ہماری پوری جماعت کے **امیر** (مولنا مسعود علی ندوی) کا وسط جولائی مین فرمان پہنچا، کہ کتاب کے آخری فرمے پریس مین ہین، دیباچہ وغیرہ جو کچھ بھیجنا ہو، بھیجو!! بعد کو معلوم ہوا کہ نہین یہ نوازش ایک "مورِ ضعیف" پر دراصل حضرت **سلیمان** کی تھی، جو اپنی بھوکی مشینون کا پیٹ بھرنے کے لئے اختیار فرمائی گئی۔

اگرچہ ترجمہ کی نظر ثانی ہو ضرور چکی تھی، لیکن برسون پہلے، اس لئے طباعت کے وقت اگر ایک نظر پھر پڑجاتی تو یقیناً کچھ نہ کچھ خامیان اور رفع ہوجاتین، نیز بعض مقامات حواشی کے

بھی محتاج تھے خیر! "الخیر فیما وقع"

اس ترجمہ کے علاوہ ہیوم پر برکلے کی طرح کوئی الگ کتاب لکھنے کا حوصلہ اب قطعاً نہیں رہا تھا، البتہ خیال تھا کہ اس کے فلسفہ کے بعض ایسے اجزا جو فہم انسانی میں اس نے حذف کر دیئے ہیں، لیکن جن کے بغیر اس کا نظامِ فلسفہ مکمل نہیں ہوتا، ان کو ملا کر ایک ایسا خاکہ اصل کتاب سے پہلے شامل کر دیا جائے گا، جس سے ایک طرف اس کے پورے نظام کے موٹے موٹے خال و خط سامنے آجائیں اور دوسری طرف جو لوگ فلسفہ کی کوئی چیز محض شوقیہ پڑھ لیا کرتے ہوں، ان کی کچھ عام نفع اور دلچسپی کی باتوں سے تواضع ہو جائے، اور صرف فلسفہ کے نام سے ہیبت زدہ نہ ہوں،

یہ کام ذرا فرصت کا تھا، مگر حضرت سلیمان کو "جنوں" سے کام لینے کی عادت ٹھہری، امر ہوا کہ مصنف کے حالات، خیالات اور تصنیفات سب پر لکھ کر جلد از جلد بھیج دو، کہ کتاب کی اشاعت میں تاخیر نہ ہو، غریب مامور نوشتی وہ بھی ۱۵ سال پہلے کا جو سب کچھ بھول بھلا چکا، پھر صحت کا یہ حال کہ کالج کے ساتھ کوئی دوسرا کام اب قطعاً نہیں ہو پاتا، ہفتے دوسرے ہفتے اس درمیان میں ڈیڑھ ڈیڑھ ایک ایک دن کی جو تعطیل آتی رہی کچھ اس میں کیا، اور اب اکتوبر کا پہلا ہفتہ مسلسل تعطیل کا مل گیا، اس میں جو کچھ جس طرح بن پڑا پورا کر کے بارگاہِ سلیمانی میں پیش ہے،

حسب الامر زیادہ تر ہیوم کے نفس فلسفہ کی مجمل تشریح و تفہیم کی کوشش کی گئی ہے، تنقید سے بہت کم تعارض کیا گیا ہے، صرف غلط نتائج سے بچانے اور صحیح نتائج تک پہنچانے کی حد تک،

البتہ سوانح اور تصانیف کے متعلق حکم کی بجا آوری بس فقط حکم کا بوجھ اتارنے ہی کی حد تک ہو سکی، بالکل بادلِ ناخواستہ، ہیوم کی زندگی نہ کچھ دلچسپ ہے، نہ پُر واقعات، ہوتی بھی تو اب اپنی ہمت

اس کی حریف نہ تھی، تصانیف کا ذکر بھی آگیا ہے، سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی کتاب اصولِ اخلاق کے ذکر کی ضرورت تھی جس کا تعلق فلسفہ سے سب سے زیادہ ہے، اور جو گویا فہم انسانی کا دوسرا حصہ ہے لیکن چونکہ خود اس کا ترجمہ بھی "فہم انسانی" کے ساتھ ہی ہو چکا تھا اس لئے اس کی اشاعت کیساتھ ان شاء اللہ اس پر ایک جداگانہ "تعارف" یا مقدمہ مناسب ہوگا،

طباعت کی غلطیاں الحمد للہ کہ نسبتہً کم ہیں، پھر بھی بقدر ایک غلط نامہ کے نکل آئی ہیں۔

(یکم شعبان ۱۳۵۶ھ مطابق ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء)

مختصر حالات

جس طرح ہیوم کے خیالات بڑی حد تک برکلے کے خیالات کا نتیجہ ہین، اسی طرح ہیوم کے حالات کو بھی بعضون نے برکلے کے حالات سے ملانا چاہا کہ "دونون صرف نام کے انگریز تھے جس طرح برکلے کے مقاصد و اغراض، اور اس کی امیدین پروٹسٹنٹ آئرلینڈ کے ساتھ وابستہ تھین، اسی طرح ہیوم کی زندگی اور سیرت اٹھارہوین صدی کے ایک اسکاٹ لینڈ کے فرزند کی تھی، دونون کی طبیعت، سیرت اور ذہنی قابلیت مین بہت نمایان ہم رنگی تھی، دونون فیاضی و سادگی مین مشہور اور شان و شوکت سے نفور تھے، دونون نے فلسفہ کی سب سے زیادہ اثر انداز کتاب پچیس سال کی عمر سے پہلے لکھی، اور دونون نے آخر زندگی مین فلسفہ کو چھوڑ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے[1]"

لیکن دونون کی زندگی کی یہ ظاہری و اتفاقی ہم رنگی، اس سے کچھ ہی زیادہ معلوم ہوتی ہے کہ دونون آدمی تھے، ورنہ دراصل آسمان زمین کا فرق ہے، ایک بڑا فرق تو یہ ہے، کہ ہیوم کی زندگی زیادہ تر اپنے لئے تھی، انتہا یہ کہ جس کو قدرت نے پیدا ہی "شریکِ زندگی" کیا تھا، اس تک کو اپنی زندگی مین شریک نہ ہونے دیا، اس عمل سے کہین بڑھ کر قابلِ داد فلسفۂ عمل ہے، کہ "بی بی ؟ وہ کوئی زندگی کے ناگزیر مطلوبات مین سے نہین ہے، کتابین ؟ وہ ان مین سے ایک

---

[1] مقدمہ تاریخ فلسفہ جدیدہ از اے ایس ڈوئنگ ص ۱۴۴،

ہیں، جو میرے پاس اس سے زیادہ ہیں جتنی کو استعمال کر سکتا ہوں[1]"

برخلاف اس کے برکلے کی زندگی اپنے سے بہت زیادہ دوسروں کے لئے تھی، اہل و عیال کے لئے، غریبوں کے لئے، حاجتمندوں کے لئے، قوم کے لئے، وطن کے لئے، دین کے لیے، ایک ہی بات کو لو کہ "دونوں نے آخر میں فلسفہ کو خیرباد کہہ کر دوسرے مشاغل اختیار کر لئے تھے" ہیوم کے یہ دوسرے مشاغل کیا تھے، ایک کتب خانہ میں نوکری مل گئی تھی، جہاں تاریخ انگلستان لکھی، کچھ روپیہ جمع کر کے مکان بنایا، جو اڈنبرا کی شایستہ اور علمی صحبتوں کا مرکز تھا، جن میں یہ اپنی خوش مزاجی، خوش اخلاقی، علم دوستی، رواداری وغیرہ کی بدولت سب کی نگاہوں میں عزیز تھا، موت کا مقابلہ بھی عمر بھر کی خوش مزاجی ہی کے ساتھ کیا، اور یہ موت پوری طرح سامنے آ کر بھی اس کو اپنے باپ دادا کے عقیدہ سے ذرا قریب نہ لا سکی، نہ حیاتِ ابدی کی امید کا ایک لفظ زبان سے نکالا[2]"

اب اس کا مقابلہ برکلے کی آخری زندگی کے مشاغل سے کرو، کہ مسلسل بیماری اور گوشہ نشینی کے باوجود نہ صرف علمی و ادبی مشاغل جاری تھے، بلکہ ان سے بڑھ کر مرتے دم تک دینی، اخلاقی، معاشی ہر قسم کی اصلاحی و عملی خدمات کا سلسلہ قائم رہا، اور کیسی عملی خدمات! سودیشی کی ترقی و ترویج کے لئے روئی کی کاشت جاری ہے، سوت بنانے کا کارخانہ کھولا گیا ہے، قحط پڑتا ہے، تو ہر دوشنبہ کو بیس[۲۰] پاونڈ نقد تقسیم ہوتے ہیں، لنگر الگ جاری، لوگوں کو مزدوری سے لگانے کیلئے خود ہی کاشتکاری شروع کر دیتا ہے، ایک خط میں لکھا ہے کہ اس انتہائی پرآشوب زمانے میں ہم روز آسودہ ہے

---

[1] ازدواج نہیں عدم ازدواج کے اس لطیف فلسفہ کے لئے ناظرین ہمارے فاضل پروفیسر ڈاکٹر ولی الدین صاحب کے شکرگذار ہوں، ہیوم کی شادی کا ذکر کہیں مل نہیں رہا تھا، پروفیسر موصوف سے پوچھا کہ کیا آپکے ہیوم نے شادی نہیں کی تھی؟ اس کے جواب میں یہ مقولہ نقل کر کے عنایت فرمایا، [2] ڈیونگ ص ۱۹۸،

زاہدہ آدمی تھیں، باہمی کسی نہ کسی کام میں پھنسائے رکھتے ہیں، تربیتِ اولاد کی ذمہ داری کا یہ اہتمام تھا کہ کبھی مزدوروں، معلمین کے ہاتھوں میں اولاد کو نہیں چھوڑا، بی بی کی شہادت ہے کہ ضعیف العمر وہ کمزور تھے لیکن اس فرض کو خود ہی انجام دیتے تھے۔[1]

مشرق و مغرب کی یہی دوری زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی نظر آتی ہے، ہیوم اگر پکا بے دین ہے تو برکلے پختہ دیندار اور عابدِ شب بیدار، ہیوم اڈنبرا یونیورسٹی میں پروفیسری کی کوشش کرتا رہا، اور ناکام رہتا ہے، تو برکلے کے استغنا کا یہ عالم ہے کہ اپنی ذاتِ خاص کے لئے زندگی بھر کسی کا منت کش نہ ہوا، آرچ بشپ جیسے جلیل القدر منصب کے لئے احباب کے شدید اصرار کا صرف یہ جواب تھا کہ میں نہ تو آرچ بشپ کی عزت کا بھوکا ہوں نہ دولت کا طالب، جسکو لندن کا ہر دوکاندار حاصل کر سکتا ہے۔[2]

غرض ان دونوں زندگیوں کو اگر سرسری طور سے بھی پڑھو، تو برکلے کی جس قدر بلند عزائم حوصلوں اور واقعات سے پُر نظر آتی ہے، ہیوم کی اسی قدر خالی، تصنیف و تالیف، فکر و مطالعہ[3] کے حصہ کو اگر نکال دیا جائے، تو ہیوم کی نفسِ زندگی میں پھر کوئی غیر معمولی بات نہیں رہجاتی،

اڈنبرا میں ایک زمیندار کے گھر ۱۷۱۱ء میں پیدا ہوا، یہیں بچپن اور طالب علمی کی زندگی ختم ہوئی تعلیم کے بعد بعض خانگی حالات کی بنا پر فرانس جانا ہوا، وہیں اپنے فلسفہ کی سب سے پہلی اور سب سے عظیم الشان کتاب "فطرتِ انسانی"[4] شائع کی، لیکن نہ صرف یہ کہ لوگوں نے اس کتاب

۱؎ برکلے شائع کردہ دار المصنفین ص۳۔ ۲؎ ایضاً ص۵۔ ۳؎ برکلے بحوالہ بالا، ۴؎ پورا انگریزی نام یہ ہے، "A Treatise of Human Nature" تین کتابوں کے نام سے اس کے تین حصے ہیں کتاب اول فہم پر (Understanding) دوم جذبات (Passions) پر اور سوم اخلاق (Morals) پر۔ راقم نے اس کے بھی ایک بڑے حصہ کا ترجمہ کر لیا تھا، لیکن ہندوستانی زبان میں فلسفہ و دیگر علوم بیان دونوں کے لحاظ سے پہلے سہل پیش کرنے کے لئے "فہم انسانی" ہی زیادہ موزوں معلوم ہوئی، ہمت تو سب تو صرف ہے اگر کوئی صاحب چاہیں تو "فطرتِ انسانی" کا ترجمہ تکمیل کے لئے حاضر کیا جا سکتا ہے۔

کی عظمت کے شایان اس کا استقبال نہین کیا، بلکہ خود ہیوم نے اس کی انتہائی کس مپرسی کا ماتم ان الفاظ مین کیا، کہ "مطبع سے مردہ بچے کی طرح باہر آئی" دراصل یہی کتاب اس کے فلسفہ کا اہم کارنامہ ہے جس کے سوا اگر یہ ایک حرف بھی نہ لکھتا، تو تنہا اس کی فلسفیانہ عظمت اور مجتہدانہ فکر کا ضامن تھا، اس کے بعد فلسفہ اور فلسفیانہ چیزون پر جو کچھ لکھا زیادہ تر اسی کے مضامین و مباحث کا الٹ پھیر اور حذف و اضافہ ہے،

علمی عزت و شہرت کے ایک طالب کو خصوصاً ایسے کارنامہ کی کس مپرسی اور ناقدری ظاہر ہے، کہ کیسی کچھ گران گذری ہوگی، اسی کے بعد قلم کا رخ سیاسیات اور سیاسی معاشیات وغیرہ ایسے مباحث و مسائل کی طرف پھیر دیا، جن کی بازار مین فوری قیمت اٹھ سکتی ہو، سنہ ۱۷۴۱ء مین مختلف مقالات و مضامین کی پہلی جلد شائع کی، جو اتنی مقبول ہوئی کہ دوسرے ہی سال دوسرا اڈیشن اور دوسری جلد شائع ہوگئی، یہ مختلف و متنوع نظری و عملی مباحث جن کا تعلق براہ راست فلسفیانہ مسائل سے نہین، وہ بھی اپنے مصنف کی فلسفیانہ گہرائی اور دقیقہ رسی کے پورے شاہد ہین،

سنہ ۱۷۴۶ء مین سفارت فرانس کا سکریٹری مقرر ہوا جس کے بعد پھر کچھ یکسوئی حاصل کر کے دو سال کے اندر "فہم انسانی"[1] شائع کی، جو "فطرت انسانی" کے اہم مباحث کو زیادہ مقبول صورت مین پیش کرنے کی اسی طرح کوشش تھی جس طرح برکلے نے علم انسانی کے مباحث کو مقبول بنانے کے لئے مکالمات کا لباس اختیار کیا تھا، اس مین فطرت انسانی کا حذف تو بہت سا حصہ کر دیا گیا ہے، لیکن دو خاص بحثون کا اضافہ بھی ہے، جبر و قدر اور معجزات،

---

[1] پورا نام تحقیق متعلق فہم انسانی ہے۔ Autiquiry Concerning The Human-Understanding.

۵۱ء کے بعد اڈنبرا واپس آگیا، اور بارہ سال کا بیشتر حصہ وطن ہی مین بسر ہوا، یہ زمانہ سب سے زیادہ علمی مشاغل کا رہا، اسی مین تحقیق متعلق اصولِ اخلاق (جو فطرت انسانی کی کتاب سوم تھی) کو از سرِ نو لکھا، اور جس کو وہ خود اپنی سب سے بہتر تصنیف خیال کرتا ہے "مکالمات دینِ فطرت"[۱] کے نام سے بھی اسی زمانہ مین ایک رسالہ لکھا، جس کی اشاعت مصلحۃً زندگی مین نہین ہوئی، اس کے بنائے ہوئے "دینِ فطرت" مین اور تو جو کچھ ہوگا ظاہر ہے، لیکن نہ جانے کس غیر اختیاری (بلکہ یقول اپنے نظریۂ علیت کے سراسر خلاف) جنبشِ قلم سے یہ الفاظ بھی ایک جگہ ٹپک پڑے ہین کہ معقول پسند آدمی جب ان مضامین پر بحث کرتے ہین، تو خدا کے نفس وجود کی نسبت کبھی سوال نہین ہوتا، بلکہ صرف اس کی حقیقت کی نسبت، کیونکہ نفس وجود ناقابلِ انکار اور بدیہی ہے"[۲]

اسی دوران مین اڈنبرا یونیورسٹی مین فلسفۂ اخلاق کی پروفیسری خالی ہوئی جس کے حصول مین باوجود احباب کی غیر معمولی سعی و اعانت کے ناکامی ہوئی، اس کا بڑا سبب اسکی لامذہبی اور بے دینی کی شہرت تھی، مگر دوسرے ہی سال (۵۲ء) ایڈوکیٹ لائبریری مین جگہ مل گئی، جس سے فائدہ اٹھا کر تاریخِ انگلستان لکھنے کا خیال پیدا ہوا، اور آٹھ دس سال کی محنت و مطالعہ کا نتیجہ پانچ جلدون مین ظاہر ہوا، جس کی بدولت بالآخر وہ علمی شہرت نصیب ہو کر رہی، جو اس کے حوصلہ کا ہمیشہ سے سب سے بڑا مطلوب تھی"[۳]

۶۷ء مین دفتر خارجہ کا انڈر سکریٹری ہو گیا جس کے سلسلہ مین دو سال لندن مین رہا، ۶۹ء مین اڈنبرا واپس آکر پھر کہین نہین گیا، اور ۷۶ء مین قریباً سال بھر کی بیماری کے بعد اپنے عقیدہ کے مطابق ہمیشہ کے لئے "قطعاً نابود ہو گیا"

---

[۱] Dialogues Concerning Natural Religion [۲] ہیوم بسلسلہ English Men of Letters ص ۱۲۲ مرتبہ جان مارلے، [۳] ڈیننگ ص ۱۶۷،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفہ کا حاصل

"انسان کی کمزوری اور کوتہ چشمی کا تماشا ہے" (ہیوم)[1]

اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسان نے اپنی جسمی اور ذہنی حاجتون اور مطالبون کے تحت جتنے علوم اور فنون پیدا کئے، ان مین سب سے زیادہ ناکام اپنے مقصد مین کون رہا؟ تو اس کا سب سے زیادہ صحیح جواب ایک ہی ہوگا کہ فلسفہ، خصوصاً فلسفہ مابعد الطبیعیات۔ طبیعیات (علوم طبیعیہ) کی دنیا مین تجربہ کی راہ سے اشیار کے نئے نئے افعال و آثار اور ان کے باہمی تعلقات کا علم اتنا آگے بڑھ گیا ہے اور بڑھتا جاتا ہے کہ کل جو تھے، اُن کو آج کی دنیا کا اور آج جو ہین ان کو کل کی دنیا کا پہچاننا ناممکن ہوگا۔

لیکن تجربات کے آگے یا طبیعیات کے مابعد ہمارا جہل جہان کل تھا، وہین آج ہے اور جہان آج ہے وہین کل ہوگا جن چیزون کے افعال اور آثار کے علم نے ہماری دنیا کے زمین اور آسمان بدل ڈالے ان ہی کی ابتدا اور انتہا، حقیقت اور اصلیت کا سوال اگر کیجئے تو سچا جواب

---

[1] فہم انسانی صـ۲۲ و ۲۳؛

صرف لاجوابی ہے۔

ظواہرِ عالم کی نسبت ہم بہت کچھ جانتے اور جان سکتے ہیں لیکن حقائقِ عالم کی نسبت کچھ جاننے کا دعویٰ کریں تو نرا جہل مرکب ہوگا، اور بقول "سقراط" ہم اتنا بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے۔ اس زندگی کو ہم چاہے جتنا سنواریں اور بنائیں لیکن اس کے آگے اور پیچھے کی اگر کچھ فکر ہو تو اول و آخر این کہنہ کتاب افتادہ است" نہ پیچھے کا کچھ نشان ملا، نہ آگے کی کچھ خبر دے سکتے ہیں سوائے اسکے کہ بس بیچ کے اوراق الٹ پلٹ کر ان جھگڑوں کی طرح ہرن کے پاؤں میں چکی کا پاٹ باندھتے رہیئے، غرض اپنے یا کائنات کے آغاز و انجام، حقیقت و ماہیت، غرض و غایت کے بارے میں یا اس طرح کے جتنے سوالات یا ان کی تفصیلات ہوں، خالص عقل و استدلال نے ان کے بارے میں کبھی اذعان و اطمینان نہیں بخشا، بلکہ فلسفہ سے انسانیت کی یہ پیاس اپنے حلق میں صرف کانٹوں کا اضافہ کرتی رہی۔ اور جہاں انسانی عقل و فہم نے تجربہ کی راہ سے ذرا بھٹک کر اس خارزار میں اپنے دامن کو الجھایا تو خود فلسفہ کی ساری تاریخ گواہ ہے، کہ طفلانہ ہمت سے دو ہی چار قدم ڈالے تھے کہ شک اور ریب، جہل اور لاعلمی کے کانٹوں نے ہر طرف سے دامن پکڑنا شروع کیا، ایک نکلا نہیں، اور دوسرے نے پکڑا، جال کے اندر جتنا پھڑکو وہ اتنا ہی کھال کے اندر گھستا جاتا ہے۔

انسانیت کی بیشتر آبادی ہمیشہ اس وادی میں وحی و ایمان کی رہنمائی کو قبول کرکے چلتی رہی، عقل کو اگر دخل بھی دیا تو زیادہ تر قبول ہی کے لئے، البتہ مغرب جہاں سے آفتاب نکلتا نہیں بلکہ جہاں ڈوبتا ہے، وہاں کی نئی پرانی دنیا دونوں کو وحی و ایمان سے کچھ قدرۃً بیر رہا ہے، تو اس کے فلسفہ کی نئی پرانی دونوں تاریخوں کی جو کم و بیش ڈھائی ہزار سال کی وسعت میں پھیلی ہیں، ورق گردانی کر جاؤ جتنا آگے بڑھتے جاؤ گے اتنا ہی دانش کی جگہ نادانی، اور علم کی جگہ لاعلمی سے دوچار ہوتے جاؤ گے،

—————.ـ.ـ.ـ.—————

قدیم فلسفہ کا یونان میں تالیس ملطی (متوفی ۵۴۶ ق م) سے آغاز کیا جاتا ہے، اور ابھی اس کو مرے پچاس سال نہیں ہوئے اور یہ گنتی چند فلاسفہ کے ناموں سے گذرو گے کہ ہرقلیتوس (۵۰۰ ق م) ہی سے علم و یقین کی جگہ شک و ریب کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، "انسان کے پاس کوئی یقینی علم نہیں، ہاں خدا کے پاس ہے اور مدعی جاہل انسان خدا سے اسی طرح سیکھتا ہے، جس طرح بچہ بڑوں سے"[1] حد یہ کہ مادہ پرستوں کے ابوالآبا، دیمقراطیس (متولد ۴۶۰ ق م) تک نے نہ جانے کس معنیٰ میں کہہ دیا کہ "کوئی بات سچ نہیں، اور اگر ہے تو ہم کو معلوم نہیں"[2] پھر سوفسطائیہ ([illegible] ق م) تو علی الاعلان اپنے فلسفہ کی بنیاد ہی جہل اور لاعلمی قرار دے لیتے ہیں۔ حق اور باطل، خیر اور شر ہر چیز کا پیمانہ صرف انسان ہے، اور اس پیمانہ کا حال معلوم ہے کہ ملک ملک قوم، قوم کا کیا فرد فرد کا الگ ہوتا ہے، بلکہ ہر فرد کا گوناگون حالات اور اثرات کے تحت بچپن سے لیکر بڑھاپے تک بدلتا رہتا ہے۔ گورجیاس نے سرے سے چیزوں کے موجود ہونے ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ "اگر موجود بھی ہوں تو معلوم نہیں ہو سکتیں، اور معلوم ہوں تو دوسروں کو معلوم نہیں کرائی جا سکتیں"، سقراط جو سوفسطائیہ کی تعلیم کے اخلاقی نتائج کا سخت دشمن اور منکر ہے، وہ تک اپنا کمالِ دانش یہ جانتا ہے کہ نہیں جانتا۔

سقراط کے نامور شاگرد فلاطون کا اصلی فلسفہ اگرچہ مثالیت یا تصوریت قرار دیا جاتا ہے، لیکن اس کے مکالمات کا مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق زیادہ استادی کے ساتھ ادا کیا۔ خود سقراط اور دوسروں کا نام لے لے کر ان مکالمات میں ہر طرح کی باہم متعارض اور متناقض باتیں جمع کر دی گئی ہیں، کہ سوچ کر پڑھنے والے کو "کچھ نہ ملے علم میں حیرت کے سوا"، اور بعضوں کا یہ قیاس بالکل قرینِ قیاس ہے کہ

---

[1] لیوئس کی سوانحی تاریخ فلسفہ (بیاگرافکل ہسٹری آف فلاسفی) ص ۸۲، [2] ایضاً ص ۱۰۷

دراصل خود ہی متحیر تھا کسی علم ویقین تک نہیں پہنچا تھا، بلکہ اسی لئے مکالمہ کا طریق اختیار کیا۔ البتہ ارسطو
نے اپنے استاد کی شاگردی کا حق خود استاد ہی کو اپنے تیروں کا نشانہ بنا کر ادا کیا۔ مگر اصل یہ ہے
کہ ارسطو فلسفی سے زیادہ حکیم (سائنٹسٹ) تھا، اس لئے مابعد الطبیعیات میں اس کے یہ تیر خالی
ہی نہیں گئے، بلکہ اسی کے زمانہ میں تاریخ فلسفہ کے سب سے مشہور ارتیابی پرہو نے ارتیابیت اور
شک کو اس انتہا پر پہنچا دیا کہ "ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ نہیں جانتے"۔ اس کے بعد سچ یہ ہے کہ
یونان میں فلسفۂ مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہوگیا، دوکسی نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ "یونان کا
فلسفہ طفلانہ تجسس سے شروع ہوا اور پیرانہ تذبذب پہ ختم، یہ شک وتذبذب صرف جوابات کے
متعلق نہ تھا، بلکہ فلسفہ جس قسم کے سوالات کرتا ہے، سرے سے ان کے امکان جواب کے متعلق"[1]
مابعد الطبیعیات سے اس مایوسی کے بعد فلسفہ نے یا تو اخلاقیات کی راہ اختیار کی یا پھر اسکندریہ
میں نوفلاطونیت تک پہنچکر مذہب کے زیر اثر وحی والہام کے دامن میں پناہ پکڑی۔

"ہمکو حصولِ صداقت سے مایوس ہوجانا چاہئے، بجز اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں کہ اسکا
علم براہ راست خود اسی ذات کی طرف سے عطا ہوتا ہے، جو اس کا ابدی سرچشمہ ہے، یعنی
خود خدا کی طرف سے اور یہی وہ آخری حل تھا جو نوفلاطونئین نے اختیار کیا، اور جس کو
ارتیابیت نے ناگزیر کردیا تھا، علمی تفکر کی راہ سے حصولِ یقین کی مایوسی ہی اس پہ مجبور
کر سکتی تھی کہ صداقت کو وحی کے اندر پانے کی کوشش کیجائے جو فکر سے بالاتر ہے[2]"

اس طرح قدیم فلسفہ کا تو خیر خاتمہ ہی "پیرانہ شک" پر ہوا، لیکن جدید نے جنم ہی شک کے
پیٹ سے لیا، اور ڈیکارٹ بہر ہر شے کو قابلِ شک قرار دے کر صرف "میں ہوں" کے ایک

---

[1] شوگلر کی تاریخ فلسفہ ص ۱۳۵، [2] جانٹ کی تاریخ مسائل فلسفہ، ص ۱۱۴

نقطۂ یقین پر ٹھہر سکا، اور گو کہنے کو یہ شک "ناقابل شک" کی تلاش کے لئے تھا لیکن ہوا یہ کہ شک ہی کی راہوں کو اس نے اور کھول دیا، یہاں تک کہ اس "میں ہوں" کے رہے سہے آخری نقطۂ یقین کو بھی گم کرا کے رہا، یا کم از کم اتنا موہوم کر دیا کہ یہ بھی مفہوم نہ ہو سکے کہ "میں کیا ہوں؟" اور سچ یہ ہے کہ اس کے بعد جدید فلسفہ کی تاریخ زیادہ تر نام بدل بدل کر کھلے یا چھپے اقرار جہل کی تاریخ بن کر رہ گئی، لاک کے ہاں یہ اقرار حسیت کے نقاب میں ہے اور برکلے کے ہاں ادعائے تصوریت کے، مگر اتنی باریک اور شفاف کہ روپوشی سے زیادہ رونمائی کی زینت ہے۔

آخر برکلے کے بعد ہی ڈیوڈ ہیوم نے اس رونما نقاب کو بھی تار تار کر دیا، اور نہ صرف جہل و ارتیابیت کا کھلکر اقرار کیا، بلکہ اپنے کو ارتیابی ہی کہلانا پسند کیا، آگے اسی کے خیالات کی کچھ تفصیل و ترجمانی ہے۔

جس منطق سے برکلے نے مادہ کے جوہری یا قائم بالذات وجود پر وار کیا تھا، اسی کو بعینہ ہیوم نے نفس یا روح کے مستقل و جوہری وجود پر الٹ دیا، جس طرح رنگ و بو، شکل و امتداد وغیرہ محسوس صفات اور ادراکات سے ماوراء مادہ کا کوئی وجود نہیں ثابت کیا جا سکتا، اسی طرح نفس اور روح کا بھی شعور کے مختلف احوال کے علاوہ کوئی مصداق اور محل نہ معلوم ہے اور نہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔

"جس کو میں اپنی ذات کہتا ہوں جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی، گرمی، روشنی، تاریکی، محبت، نفرت، لذت، الم کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا ہے، بغیر کسی خاص ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے، جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں، اس وقت اپنی ذات (یا نفس۔م) کا بھی کوئی ادراک نہیں رہتا، اور بجا طور سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ نہیں موجود ہے، اور اگر موت سے میرے تمام ادراکات اسی طرح غائب ہو جائے

ہوں کہ فنائے جسم کے بعد نہ میں خیال کر سکتا ہوں، نہ احساس، نہ دیکھ سکتا ہوں، نہ محبت کر سکتا ہوں، نہ نفرت، تو پھر میں قطعاً نیست ہو جاتا ہوں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بعد میرے قطعاً نابود ہو جانے میں کیا کسر رہ جائے گی[1]۔

الحاصل مادہ کی طرح نفس، روح، ذات یا انا کا مستقل بالذات وجود بھی محض ہمارے متخیلہ کا ایک افسانہ ہے۔

اب اس سے پہلے کی ساری تاریخِ فلسفہ پڑھ جاؤ تو پاؤ گے کہ انسان نے حقیقت جوئی کی راہ میں جو کچھ تھوڑا بہت اپنے نزدیک پایا تھا، وہ یہی مادہ اور روح کی وحدیت یا ثنویت تھی کہ ان میں سے کوئی ایک یا دونوں ہستی کا وہ راز ہیں جس کی جستجو میں ہم ہزاروں سال ہی سرگرداں رہے، ان دو میں بھی ڈیکارٹ کے ہمہ گیر بے پناہ شک نے جس ایک کو یقین کی آخری چٹان سمجھا تھا، ہیوم نے اس کو بھی موہوم و متزلزل کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس کے بعد عقل کے پاس شک اور بے یقینی، حرمان اور مایوسی کے سوا کیا رہ جا سکتا ہے، کہ باطن یا حقیقت[2] کی یافت سے ہمیشہ کے لئے نا امید اور دست بردار ہو کر صرف ظاہر یا مظاہر[3] تک عقل و علم کی رسائی کو محدود کر کے حقائق طلب فلسفہ کی ناکامی اور بے چارگی کا اعلان کر دیا جائے۔ یہی تشکیک اور ارتیابیت کی وہ جدید صورت ہے جس کو لا ادریت یا مظاہریت (فنامنازم) ایجابیت (پازیٹوازم) اور نتائجیت (پراگمیٹزم) وغیرہ خدا جانے کن کن ناموں سے پکارا یا چھپایا جاتا ہے، اور جس کو ہیوم نے "ملکی ارتیابیت" سے موسوم کیا ہے۔

"ایک اور قسم ملکی ارتیابیت کی جو نوعِ انسان کے لئے مفید اور پر ہونی تشکیک کا لازمی نتیجہ ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ ہم اپنی بحث و تحقیق کو ایسی چیزوں تک محدود رکھیں، جو انسانی

---

[1] ہیوم: نیچر (فطرتِ انسانی) حصہ چہارم، [2] Reality [3] Appearance

فہم کی محدود صلاحیت کے مناسب ہوں۔ بیشک انسان کا تخیل دور دراز اور غیر معمولی چیزوں میں بلند پروازی سے قدرۃً خوش ہوتا ہے۔۔۔ لیکن سلامت فہم کا تقاضا یہی ہے کہ اس طرح کی بلند پروازیوں سے محترز رہ کر معمولی زندگی اور روزمرہ کے تجربات کے اندر مقید رہے۔۔۔ جب ہم ہزاروں تجربات کے بعد پتھر کے گرنے اور آگ کے جلنے تک پر یقین کرنے کی کوئی تشفی بخش وجہ نہیں بتا سکتے تو کائنات کی اصلیت اور فطرت کے ازل اور ابد کے بارے میں کسی فیصلہ سے ہم کیسے مطمئن ہو سکتے ہیں۔[1]

اس "کلی ارتیابیت" کے لئے ہیوم نے فلسفہ کا جو نظام کھڑا کیا ہے اس کی بنیاد لاک اور برکلے کا وہی اصل اصول ہے کہ ہم اپنے تجربات اور ادراکات سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتے،

ذہن، نفس یا روح کیا ہے؟ جس طرح جسم یا مادہ کے متعلق فلسفہ کی تجریدات نے یہ خیال پیدا کر دیا کہ وہ اپنے محسوس افعال اور آثار سے ماورا ایک قائم بالذات حقیقت ہے، اسی طرح غالباً فلسفہ ہی کے زیر اثر اور بظاہر مذاہب کی ہم نوائی سے یہ خیال بھی پھیلا کہ ہمارے ذہنی یا شعوری افعال اور احوال بھی انکے علاوہ ایک جوہری ذات کے ساتھ قائم اور وابستہ ہیں جسکا نام نفس یا روح ہے، جس طرح برکلے کے نزدیک محسوس صفات اور افعال کے علاوہ کسی اور جسمی حقیقت یا مادہ کا تصور فلسفیوں کی محض ایک تجرید تھی، جس کا عام سلیم الفہم آدمی قطعاً کوئی علم اور یقین نہیں رکھتے، اسی طرح سماعت و بصارت، محبت و نفرت، لذت و الم، فکر و استدلال، حافظہ و ارادہ وغیرہ کے مختلف ادراکات، جذبات اور خیالات سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ہیوم کے نزدیک ان کے ماورا مجرد روح یا نفس کا بھی ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، نہ اس لفظ کا کوئی

---

[1] ہیوم از ہکسلے (خلاصۃً) ص ۶۸،

جداگانہ مصداق ہم بتا سکتے ہیں۔ لہٰذا جہاں تک ہمارے تجربات کی رسائی کا تعلق ہے۔

"جس چیز کو ہم نفس کہتے ہیں، وہ ان مختلف ادراکات کے ایک ڈھیر یا مجموعہ کے سوا کچھ نہیں
جن کو خاص خاص علائق باہم متحد کر دیتے ہیں، اور جن کی نسبت غلطی سے یہ فرض کر لیا جاتا
ہے کہ وہ کوئی کامل بساطت یا وحدت رکھتے ہیں[1]"

انسانی نفس کا ٹھیک تصور یہی ہے کہ اس کو ایسے مختلف ادراکات کا یا وجودات
کا ایک نظام سمجھا جائے، جن کو علت اور معلول کے علاقے نے باہم باندھ رکھا ہے، اور جو آپس
میں ایک دوسرے کو پیدا اور فنا، متاثر اور متغیر کرتے رہتے ہیں[2]"

ڈیکارٹ نے ہمارے تمام ذہنی یا شعوری احوال کا نام افکار یا خیالات[3] رکھا تھا، لاک اور
برکلے کی اصطلاح میں ان کا نام تصورات[4] تھا۔ ہیوم کے نزدیک لفظ تصور[5] کا یہ استعمال درست نہیں
لہٰذا وہ ان کو ادراکات[6] سے موسوم کرتا ہے۔

محض لاعلمی یا سطحی دلائل سے ہیوم کا یہ نتیجہ نکالنا کہ نفس مختلف ادراکات کے ایک ڈھیر کے
علاوہ کچھ نہیں، ہکسلے کے بقول "خالی دعویٰ اور زبردستی ہے۔" البتہ زیادہ سے زیادہ اس نتیجہ کی
حمایت میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم نفس کے متعلق اس سے زائد کچھ نہیں جانتے کہ یہ ادراکات کا ایک سلسلہ ہے[7]

ـــــان ادراکات کی ہیوم نے دو خاص قسمیں قرار دی ہیں (۱) ارتسامات[8] اور (۲) تصورات،
رنگ، روشنی، آواز، مزہ، لذت و الم، محبت و نفرت، اور ارادہ و قوت وغیرہ کے وہ زیادہ

---

[1] ہیومن نیچر (فطرتِ انسانی) [2] ایضاً [3] Thoughts
[4] Ideas [5] وہ تصورات کی اصطلاح کو صرف خیالات یعنی ذہن کے اشتقاقی اعمال تک محدود رکھتا ہے، [6] Perceptions [7] مجموعہ مضامین (ہکسلے) جلد ۶ ص ۷۵، [8] Impressions

واضح، جلی اور زور دار ادراکات جن کو ہم براہ راست حسّی یا شعوری تجربات سے حاصل کرتے ہیں انکا نام ارتسامات ہے۔ اس کے بعد حافظہ یا تفکر اور استدلال کی صورت میں ان ارتسامات کی جن تصویروں کا اعادہ ہوتا ہے، اور جو اپنی اصل کے مقابلہ میں نسبتاً ناصاف، خفی اور کمزور ہوتی ہیں وہ تصورات ہیں۔ یہ تصورات جس طرح ارتسامات کی نقل اور تصویر ہو سکتے ہیں، اسی طرح دیگر سابقہ تصورات کی بھی زیادہ مدھم یا ضعیف و خفی نقل اور اعادہ ہو سکتے ہیں۔ ارتسامات اور تصورات میں وضاحت اور قوت کی اس کمی زیادتی کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔

ہیوم کا یہ دعویٰ بہت عجیب و غریب بلکہ نہایت سطحی اور مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے واقعی دیکھنے، سننے یا کسی واقعی لذت و الم میں اور پھر بعد کو اس کے یاد یا خیال کرنے میں محض شدت اور خفت یا قوت اور ضعف کا فرق ہوتا ہے لیکن ہکسلے کا کہنا غلط نہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور فرق بتانا آسان بھی نہیں یہی وجہ ہے کہ بارہا ہم خفی اور کمزور ارتسامات کو تصورات اور جلی اور زوردار تصورات کو ارتسامات سمجھ بیٹھے ہیں، مثلاً کسی آواز کو اگر ہم نے بے توجہی کی وجہ سے اچھی طرح نہیں سنا، تو اکثر کہتے ہیں کہ لاحول ولا قوۃ میں تو اس کو اپنا وہم سمجھا تھا، اسی طرح اگر ہم کسی کے شدید انتظار میں بالاخانہ پر بیٹھے ہیں، تو اس کے آنے سے پہلے بارہا زینہ پر صاف کسی کے چڑھنے کی آواز سنائی دیتی ہے، جس کو ہم واقعی آواز سمجھتے اور زینہ کی طرف استقبال کے لئے دوڑ جاتے ہیں، بعض بیماریوں میں تو ہمارے تصورات ہو بہو واقعی اشیا کی قوت اور وضاحت اختیار کر لیتے ہیں۔"

"بظاہر کسی چیز کی پرواز اتنی نامحدود نظر نہیں آتی جتنی کہ ہمارے خیالات اور فکر کی لیکن درحقیقت یہ پرواز تجربہ کے فراہم کردہ مواد کی تحلیل و ترکیب سے آگے ایک قدم نہیں جاتی، مواد سارا کا سارا حسّی یا ذہنی ارتسامات سے حاصل ہوتا ہے، فکر کا کام محض اس کا توڑنا جوڑنا ہی ہے، صحیح تصور

کسی نہ کسی ارتسام ہی سے پیدا ہو سکتا ہے" صحت اور واقعیت کی آخری کسوٹی صرف ارتسامات ہیں
جب ہم کو کسی فلسفیانہ اصطلاح کی صحت میں شک ہو تو خالی یہ دیکھ لینا چاہئے کہ اسکا
تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے۔ اور جس تصور کو بالآخر کسی ارتسام تک نہ پہنچایا جاسکے اس کو نرا
وہم سمجھنا چاہئے۔ البتہ تصورات کا ہمیشہ اپنے ارتسامات کے مماثل ہونا ضروری نہیں، بلکہ فہم و فکر
کے تصرف سے بسیط تصورات طرح طرح کے مرکب تصورات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں
لیکن اصل اور ابتدائی تصورات چونکہ ارتسامات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں اس لئے تمام تصورات
کا سرچشمہ بواسطہ یا بلا واسطہ بہرحال ارتسامات ہی کو ہونا چاہئے۔

حافظہ کے تصورات چونکہ ہمارے ادراکات کی زیادہ براہ راست نقل اور اعادہ ہوتے
ہیں، لہذا وہ زیادہ واضح اور قوی یا اجاگر اور زوردار ہوتے ہیں، بخلاف اس کے متخیلہ اپنے تصورات
میں ردوبدل کی آزادی سے کام لیتا ہے، یا یوں کہو کہ اصل تجربات سے باہر نکل جاتا ہے اس لئے
لازماً غلطیوں میں مبتلا ہوتا اور ایسی ایسی باتیں فرض کرنے لگتا ہے جن کا نہ کوئی وجود ہوتا ہے اور
نہ جن کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ فلسفی زیادہ تر اسی قسم کی اغلاط اور مفروضات کا شکار ہو جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ہمارے ذہن اور اس کی فکر کی کائنات اور پرواز ارتسامات اور ان کے تصوری
اعادات کی تحلیل و ترکیب سے آگے نہیں۔ ان اعادات یا تصورات سازی کا کام دو قوتیں انجام
دیتی ہیں، (۱) حافظہ اور (۲) متخیلہ[1]، حافظہ کا کام ارتسامات کی ہو بہو نقالی ہوتی ہے، بخلاف اسکے
متخیلہ اپنے خاص خاص قوانین کے تحت انہیں ترمیم و تغیر اور تحلیل و ترکیب کے تصرفات کرتا ہے۔

متخیلہ کے یہ قوانین یعنی وہ وسائط اور روابط جن کے ذریعہ سے ہم اپنے تصورات میں باہم
ربط اور ائتلاف پیدا کرتے ہیں، ہیوم کی تحقیق میں تین ہیں، (۱) کبھی تو دو چیزوں میں محض مماثلت

لہ Imagination

اور مشابہت[ٹ] کی بنا پر ذہن ایک سے دوسری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جیسے کسی عزیز کی تصویر
دیکھ کر اس عزیز کا تصور آجانا (۲) دوسرا واسطہ جس سے مختلف تصورات کے درمیان ذہن ربط اور
ائتلاف پیدا کرتا ہے، زمانی یا مکانی تعلقات کی سابقہ مقارنت[ٹ] ہوتی ہے، مثلاً کسی موقع پر ہم نے
دو چیزون کو ایک ہی جگہ یا ایک دوسرے کے بعد دیکھا تھا، تو ان مین سے ایک کے تصور سے
دوسری کا تصور آجا سکتا ہے لیکن محض مماثلت اور مقارنت پر مبنی یہ ائتلافات زیادہ تر سطحی ہوتے
ہین، اور دو چیزون کے مابین کوئی گہری اور حقیقی وابستگی نہین ظاہر کرتے، (۳) تیسرا قانون علیت
کا ہے، یعنی دو چیزون کے مابین علت اور معلول ہونے کا ربط، یہ ائتلاف تصورات کا بہت
گہرا، مضبوط اور یقینی واسطہ اور اصول ہے، کسی جلی ہوئی شے کو دیکھ کر آگ کا تصور آجانا ناگزیر ہے
اسی طرح اگر کسی کے قاتل کو ہم جانتے ہین تو یہ مشکل ہی سے ممکن ہوگا کہ مقتول کے تصور سے قاتل
یا قاتل کے تصور سے مقتول کا تصور نہ آجائے، علت اور معلول کے تعلق مین ہم ایک کو دوسرے
سے کچھ ایسا جکڑا ہوا پاتے ہین کہ ان کا انفکاک ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور یہ یقین رکھتے ہین کہ
دونون مین کوئی بہت گہرا حقیقی اور اندرونی رابطہ ہے۔

اسی لئے ہیوم نے سب سے زیادہ توجہ قانونِ علیت ہی کی بحث اور تحقیق پر کی ہے اور یہی
دراصل اسکا خاص فلسفہ اور اس کی فلسفیانہ شہرت کا مدار ہے۔
خیال یہ کیا جاتا ہے کہ ہر شے مین کچھ خاص خاص صفات اور خواص قوتین اور طاقتین
پائی جاتی ہین جن سے خاص خاص افعال اور آثار کا ظہور ہوتا رہتا ہے، اور یہ خاصیتین یا قوتین
چونکہ اس شے کی ذات مین داخل سمجھی جاتی ہین، اس سے جبتک یہ شے یہ شے ہی اسکے افعال و آثار کا

Contiguity[ٹ] Similarity & Resemblance[ٹ]

اس سے منفک یا جدا ہونا تصور ہی میں نہیں آسکتا، آگ آگ ہو کر نہ جلائے یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اس طرح علت اور معلول کے درمیان ہم ایک وجوب اور لزوم یا ضرورت کے پائے جانے کا تصور رکھتے ہیں، یہ ضرورت یا وجوب ایک معنی میں ہیوم کو بھی مسلم ہے۔ لیکن اس کو یہ تسلیم نہیں کہ ہم کو خود علت کے اندر بالذات کسی ایسے خاصہ یا قوت کا علم ہے جس کی بنا پر معلول کا اس سے صدور واجب و ضروری اور تخلف و انفکاک ناممکن ہو۔

اس کے نزدیک لزوم اور ضرورت کی ایک صورت تو وہ ہے جو واقعی وجود سے قطع نظر کر کے خود بعض تصورات کے نفس علائق میں پائی جاتی ہے، مثلاً مثلث اور زاویہ قائمہ کی تعریف سے ان کا جو تصور قائم ہوتا ہے، اس سے برہانی طور پر یہ نتیجہ وجوباً اور ضرورۃً نکلتا ہے کہ مثلث کے تین زاویے دو قائموں کے برابر ہوں، خواہ فی الواقع کوئی مثلث اور زاویہ قائمہ اپنی تعریف مطابق سرے سے نہ پایا جائے، لیکن نفس ہمارے تصور کی حد تک ان کا یہ باہمی لزوم بہرحال یقینی اور قطعی رہے گا، ہندسہ وغیرہ کے ریاضیاتی مسائل میں ہمارے علم اور یقین کی نوعیت یہی ہوتی

"جو چیزیں انسانی عقل اور تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں (۱) علائق تصوریہ اور (۲) امور واقعیہ، پہلی قسم میں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، الجبرا، حساب وغیرہ مختصراً ہر وہ چیز شامل ہے جس کا یقینی ہونا بدیہی اور برہانی ہے، مثلاً یہ امر کہ زاویہ قائمہ کے مقابل والے ضلع کا مربع باقی دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، ان دو شکلوں کے باہمی علاقہ کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ پانچ کا تگنا تیس کا آدھا ہے، تو اس سے بھی ان دو عددوں کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہوتے ہیں، وہ اس پر موقوف نہیں ہوتے کہ خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض خیال یا تصور کرتے ہی منکشف ہو جاتے ہیں، خارج میں خواہ کبھی سرے سے کوئی دائرہ یا مثلث نہ پایا گیا ہو، پھر بھی اقلیدس

کی صداقتوں کی قطعیت اور یقین میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔[1]

دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ علائق تصورات میں مخالف صورت ناقابلِ تصور ہوتی اور اس کا فرض کرنا محال ہوتا ہے، بخلاف واقعاتِ فطرت کے جس سے علوم طبیعیہ میں بحث ہوتی ہے، اور جن کو ہیوم "**اُمورِ واقعیہ**" سے تعبیر کرتا ہے، ان کے علم اور یقین کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔

"ہر امرِ واقعی کی مخالف صورت یا ضد کا امکان ہمیشہ اور ہر حال میں قائم رہتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی تناقض لازم نہیں آسکتا اور کسی واقعہ کی مخالف صورت کا آدمی اسی آسانی اور صفائی سے تصور کر سکتا ہے جس طرح کہ خود اس واقعہ کا، مثلاً یہ امر کہ کل سورج نہ نکلیگا، نہ تو ناقابلِ تصور ہے، اور نہ اس سے زیادہ مستلزم تناقض کہ نکلے گا، لہذا اس کے بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی، کیونکہ اگر کل سورج کا نہ نکلنا برہاناً باطل ہوتا تو لازماً اس کو مستلزمِ تناقض ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے صاف طور پر تصور ہی نہیں کر سکتا تھا۔"[2]

لیکن اصل یہ ہے کہ نہ تو علائقِ تصوریہ اور امورِ واقعیہ کی یہ تقسیم و تفریق ہی درست معلوم ہوتی ہے، اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ علائقِ تصورات کا علم اور یقین یا ان کا وجوب و لزوم اس کے تابع نہیں ہوتا، کہ واقعی اور خارجی دنیا میں کیا ہے، بلکہ محض ان کے تصور یا خیال کرنے ہی سے منکشف ہو جاتا ہے، پروفیسر ہکسلے نے بالکل سچ لکھا ہے کہ "فرض کرو وہ چیزیں جن کو لمس اور بصر کے ارتسامات کہا جاتا ہے، دنیا میں کہیں نہ پائی جاتیں، تو سرے سے خطِ مستقیم ہی کا ہم کو کیا تصور ہو سکتا تھا، چہ جائیکہ مثلث اور اس کے اضلاع کے باہمی علائق کا کوئی تصور ہو سکتا۔"....

[1] فہم انسانی باب ۲ ص ۲۲، [2] ایضاً ص ۲۷،

اگر انسان مستقیم اور منحنی کے فرق کو دیکھ یا چھو کر محسوس نہ کر سکتا تو اس کے معنی اس سے زیادہ نہ ہوتے جتنے اندھے کے لئے سرخ اور نیلے میں فرق کے ہونگے[۱]۔ پھر جب خود ہیوم کے نزدیک تصورات کے مقابلہ میں ارتسامات کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے بہ نسبتہ زیادہ واضح اور قوی تجربات کا نام ہوتے ہیں، تو اس دعویٰ کا کہ امورِ واقعیہ کی صداقت اتنی زبردست نہیں ہوتی جتنی کہ علائقِ تصوریہ کی بجا طور سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ خود امورِ واقعیہ کی ایک بڑی تعداد علائقِ تصورات کے سوا کچھ ہوتی ہی نہیں۔ اگر میں کہتا ہوں کہ سرخ نیلے سے مختلف ہے، تو یہ تصورات ہی کے ایک علاقہ کا حکم ہے، لیکن ساتھ ہی ایک امرِ واقعی بھی ہے، اور اس کی مخالف صورت ناقابلِ تصور ہے[۲]۔

جب شعور اور تجرباتِ شعور کے سوا ہماری دنیا کچھ نہیں، تو خواہ ارتسامات ہوں خواہ تصورات ایک تجربہ یا ادراک کا دوسرے سے فرق اور تعلق نفسِ شعور کی حد تک تو بہر نوع وہی رہیگا جو شعور میں آتا ہے، اور اس کے خلاف کا ہم کسی طرح تصور نہ کر سکیں گے، مثلاً وہ وجوبی یا ضروری صداقت جس کو قانونِ عینیت کہا جاتا ہے کہ "الف الف ہی" اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ادراک جس کو الف کہا جاتا ہے اس کو ہمیشہ الف ہی کہا جائے گا۔ علیٰ ہذا اس صداقت کے کہ دو مستقیم خط کسی جگہ کو گھیر نہیں سکتے، معنی یہ ہوتے ہیں کہ نہ ہم کو ایسا ہونا یاد ہے اور نہ آیندہ ایسا ہونے کی توقع قائم کر سکتے ہیں۔ میرے ذہن میں اس وقت اس وجوبی صداقت کا خیال موجود ہے جس کا انکار کرنا خود انکارِ شعور کو مستلزم ہوگا[۳]۔ اسی طرح سرخ اور نیلے میں فرق اور اختلاف کا جو خیال یا شعور میرے ذہن میں پایا جاتا ہے، اس کا انکار کرنا نفس اس شعور ہی کا انکار ہو جائیگا۔ بقول ڈیکارٹ ہم ہر شے سے انکار کر سکتے ہیں، مگر نفس اپنے کسی خیال یا شعور سے کہ میں فلاں

۱؎ مجموعۂ مضامین ہکسلے جلد ۱ ص [illegible]، ۲؎ مجموعۂ مضامین ہکسلے جلد ۲ ص ۱۳۰، ۳؎ ایضاً ص ۱۴۰۔

بات کا خیال کر رہا ہون، یا مجھ کو اس کا شعور ہو رہا ہے، انکار کی کیا صورت ہو۔

امور واقعیہ اور علائق تصوریہ کی تقسیم اور تفریق بجائے خود صحیح ہو یا غلط، لیکن ہیوم کی بحث تعلیل (علت اور معلول) کا تعلق بہرحال صرف اس سے ہے کہ جن چیزون مین ہم علت اور معلول کا رابطہ اور علاقہ سمجھتے ہین، ان مین نہ علت مین کوئی ایسی شے پاتے ہین جس کی بنا پر ہم کہ سکین کہ اس سے وجوباً اور ضرورۃً فلان معلول کو ظاہر ہونا چاہیے، اور نہ معلول مین کوئی ایسی شے پاتے ہین، کہ اس کو لازماً فلان علت کا نتیجہ ہونا چاہیے۔

"تم کسی کے سامنے خواہ وہ کتنا ہی ذہین اور طباع شخص ہو ایک بالکل ہی نئی چیز رکھدو، پھر دیکھو کہ وہ اس کے نفس صفات پر غور و خوض مین لاکھ سر مارے اور اپنی ساری دقت نظر صرف کر ڈالے، لیکن خالی ان صفات سے اس چیز کے اندر نہ کسی علت کا پتہ چلا سکے گا نہ معلول کا، فرض کرو کہ کوئی شخص پہلے پہل پانی دیکھے تو کیا وہ محض اس کی رقیق اور شفاف ہونے کی صفتون سے یہ نتیجہ نکال لیگا کہ اس مین ڈوبنے سے لازماً دم گھٹ جانا چاہیے، یا آگ کی خالی روشنی اور حرارت سے یہ اخذ کر سکے گا کہ یہ جلا کر خاک کر دے گی، مقناطیس کو دیکھ کر صرف عقل اور قیاس سے یہ کون بتا سکتا ہے کہ اس مین کشش کی طاقت ہوگی، یا روٹی کی صرف محسوس صفات سے یہ کون حکم لگا سکتا ہے کہ آدمی کی غذا تو ہو سکتی ہے لیکن شیر کی نہین۔

اگر پانی کے بجائے پتھر پر چلنے سے ہم کو یہ تجربہ ہوتا کہ اس مین آدمی ڈوب جاتا ہے اور پانی پر اس طرح دوڑتے ہوے چلنے کا تجربہ ہوتا جس طرح آج زمین یا پتھر پر ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نہ کہتے اور نہ سمجھتے کہ پانی یا رقیق شے کے برخلاف پتھر یا سخت مٹی کا خاصہ غرق کر دینا ہے، یا اگر شیر گھاس کھاتا اور بکری گوشت تو کیا ہم کسی عقلی اور حسّی شہادت کے زور سے یہ دعویٰ کر سکتے تھے کہ نہین

شیر کی غذا گوشت اور بکری کی گھاس ہونی چاہئے، یا مقناطیس کے بجائے سنگ مرمر میں اگر کشش پائے تو کیا کسی طرح بھی کہہ سکتے تھے کہ نہیں سنگ مرمر میں ہرگز کشش نہ ہونی چاہیے مقناطیس ہی میں ہونی چاہیے

"معلوم ہوا کہ مختلف واقعات میں باہم لزوم اور ضرورت کا تصور کسی ایک واقعہ اور مثال کے الٹنے پلٹنے سے کسی طرح نہیں حاصل ہو سکتا، بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی مثالیں سامنے آنے سے پیدا ہوتا ہے جن میں ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ برابر ملحق رہا ہو، لیکن ان مثالوں کی کثرت سے کوئی ایسی نئی اور مختلف بات نہیں مل جاتی، جو ایک مثال میں ملتی ہو، بجز اس کے کہ یکساں جزئیات کے بار بار اعادہ اور تکرار سے عادۃً ذہن ایک واقعہ کے ظہور سے دوسرے کا جو معمولاً اس کے ساتھ رہا ہے، متوقع ہو جاتا ہے اور یقین کر لیتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود میں آئے گا، لہٰذا یہی ارتباط جو ہم خود اپنے ذہن میں محسوس کرتے ہیں، یعنی تخیل کا بربنائے عادت ایک واقعہ سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے، جس سے ہم قوت و لزوم یا رابطۂ ضروری کا تصور حاصل کرتے ہیں، بس اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح الٹ پلٹ کر دیکھ لو، اس انتقال ذہن کے علاوہ لزوم اور قوت کے تصور کے لئے تم کو کوئی اور اصل یا ماخذ نہیں مل سکتا . . . . . . پہلی دفعہ جب آدمی نے دیکھا ہوگا کہ دھکے یا دفع سے حرکت پیدا ہوتی، مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کے ٹکرانے سے تو یہ حکم وہ ہرگز نہ لگا سکتا ہوگا، کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے کے ساتھ لزوماً اور وجوباً وابستہ ہے، بلکہ فقط اتنا کہہ سکتا ہوگا، کہ اس کے ساتھ الحاق رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالیں یا واقعات دیکھتا ہے، تو پھر دونوں کی باہمی وابستگی کا فتویٰ صادر کر دیتا ہے، کیا فرق ہو گیا جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اب وہ اپنے متخیلہ میں

ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک کے ظاہر ہونے پر دوسرے کی پیشین گوئی کرسکتا ہے، لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہے، تو مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ "ہمارے ذہن یا تخیلہ میں انھوں نے ایسی وابستگی حاصل کرلی ہے کہ ہم ایک سے دوسرے کا وجود مستنبط کرتے ہیں[1]"

"علت کی صحیح تعریف وتحدید ناممکن ہے، یکسان واقعات ہمیشہ دوسرے یکسان ہی واقعات کے ساتھ ملحق ملتے ہیں، یہ ایک تجربہ ہے، جس کے مطابق علت کی تعریف یہ ہوسکتی ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام چیزیں جو پہلی سے مماثل ہیں، ان کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے مماثل ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر یون کہو کہ اگر پہلی چیز نہ پائی جائے، تو دوسری کبھی نہ پائی جائے گی اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصورِ معلول کی طرف دوڑ جاتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کرسکتے ہیں کہ وہ نام ہے ایک چیز کے بعد دوسری کے اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلے کے ظہور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے، گو یہ دونون تعریفین ایسے حالات سے ماخوذ ہین جو نفس علت سے خارج ہین، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چارۂ کار نہین، نہ ہم علت کی کوئی ایسی حد تام بیان کرسکتے ہین جس سے اس کے اندر کسی ایسی شے کا سراغ مل جائے، جو اس میں اور معلول مین موجب ربط ہوتی ہو، اس ربط کا ہم کو قطعاً کوئی تصور نہین حاصل، بلکہ جب ہم اس کو جاننا چاہتے ہین تو صاف طور پر یہ بھی نہین جانتے کہ کیا جاننا چاہتے ہین، مثلاً ہم کہتے ہین کہ فلان تار کی لرزش فلان آواز کی علت ہے،

---

[1] فہم انسانی صفحہ ۵۰،

لیکن اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟ یا تو یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے اور اس طرح کی تمام لرزشوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں، یا پھر یہ کہ اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے حس کا متوقع ہو جاتا ہے اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے۔ علت اور معلول پر بحث کی بس یہی دو راہیں ہیں جن کے علاوہ ہم کچھ نہیں جانتے۔[۱]

جس طرح نفس اشیاء یا محسوسات کے اندر ہم کو کسی علیت، قوت، خاصیت یا باہم کسی ربط اور وابستگی کا مطلق کوئی سراغ نہیں ملتا، اسی طرح خود اپنے افعالِ ذہن یا احوالِ شعور پر غور و فکر کرنے سے بھی اس کا کوئی نشان ہم نہیں پاتے، بلاشبہ جب ہم ہاتھ اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں، تو وہ اٹھ جاتا ہے، ہاتھ ہی کیا جب ہم چلنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے محض اسی ایک ذہنی فعل یا شعور سے ہمارا پانچ چھ فٹ کا سارا جسم حرکت میں آ جاتا اور چلنے لگتا ہے، ہم نے لکھنے کا ارادہ کیا نہیں کہ انگلیاں حرکت میں آ کر قلم کو چلانے لگیں، یہ ہر وقت کا ایک پیش پا افتادہ تجربہ ہے، لیکن ایسا کیونکر ہوتا ہے؟ ارادہ کی خالی ایک نفسیاتی جنبش میں کیا ایسا جادو ہے کہ دو گز کا جسم دوڑنے لگتا ہے؟ اس راز کو کون کھول سکتا ہے!

"کہا جا سکتا ہے کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے کیونکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ محض اپنے ارادہ سے اپنے اعضائے جسم کو حرکت دے سکتے ہیں یا اپنے ذہنی قویٰ سے کام لے سکتے ہیں، ارادہ کا عمل ہمارے اعضا میں حرکت یا ذہن میں نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم خود اپنے شعور سے جانتے ہیں، لہٰذا یہیں سے ہم قوت یا انرجی کا تصور حاصل کرتے ہیں۔[۲] . . . .

---

[۱] فہم انسانی ص۷۳۔ [۲] ایضاً ص۷۰۔

"بیشک ہم کو ہر لحہ اس کا شعور رہتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے تابع ہے لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے وہ ارجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب وغریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور واحساس سے ہم اس قدر دور ہین کہ انتہائی کوشش تحقیق پر بھی ہمیشہ ہمارے علم کی گرفت سے باہر ہی رہے گی"[1]

"کوئی اصول بھی اتنا پر اسرار نہین جتنا کہ روح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جوہر مادی پر اس طرح مؤثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیال کثیف سے کثیف مادہ پر عمل کرتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے، یا سیارون کی گردش ہمارے قابو مین آجاتی تو وہ بھی اس سے زیادہ غیر معمولی یا فوق الفہم بات نہ ہوتی، جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے"[2]

ایک طرف تو ارادہ کی پر اسراری کا یہ عالم ہے کہ اگر اس سے پہاڑ چلنے لگین یا سیارے رک جائین تو یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی، دوسری طرف اس کی بے بسی یہ ہے کہ "خود اپنے جسم کے تمام اعضاء پر بھی مساوی قدرت نہین حاصل، نہ ہم اس اختلاف کا سبب بجز تجربہ کے کچھ اور بتا سکتے ہین، کہ ارادہ زبان اور انگلیون کی حرکت پر تو قابو رکھتا ہے لیکن قلب اور جگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہین، حالانکہ اگر خود اُس قوت کا ہم کو کوئی علم یا شعور ہوتا جو زبان اور انگلیون کو متحرک کر سکتی ہے، مگر قلب اور جگر پر اختیار نہین رکھتی، تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت مین ہم تجربہ سے قطع نظر کرکے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضائے جسم پر ایک خاص دائرہ کے اندر ہی کیون محدود ہے"[3]؟

یہ طویل اقتباسات ہیوم کے نظریۂ علت ومعلول کی تقریبًا ساری تفصیلات اور تمام

---

[1] فہم انسانی ص ۲۷، [2] ایضًا ص ۲۷، [3] ؍؍ ص ۷۳،

اجزا کا نچوڑ ہیں، جن کو مختصراً حسبِ ذیل نتائج میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

(۱) نفسِ اشیا میں (اگر ان کا وجود ہو بھی) نہ کسی قسم کی علیت ہے، نہ قوت، نہ خاصیت نہ
فعل نہ اثر یا کم از کم ہم کو ان کے ہونے کا قطعاً کوئی علم نہ ہے نہ ہو سکتا ہے۔

(۲) اسی طرح احوالِ شعور یا ارادہ کے اندر بھی ہم کو کسی قوت، علیت یا زور کا قطعاً علم و ادراک نہیں۔

(۳) یعنی جس چیز کو ہم علیت یا قوت کہتے اور سمجھتے ہیں، اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں
کہ گذشتہ تجربات میں ایک خاص قسم کا واقعہ دوسرے خاص قسم کے واقعہ کے بعد ہمیشہ علی الاتصال
ظاہر ہوتا رہا ہے، جس سے محض بربنائے عادت آئندہ بھی ذہن اسی کا متوقع ہو جاتا ہے اور
ایک کے ظہور سے دوسرے کے ظہور کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔

(۴) علت اور معلول میں باہم جو وجوب و لزوم ہم محسوس کرتے ہیں، اس کا تصور تمام تر اسی
ذہنی عادت کے ارتسام سے ماخوذ ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ علیت اور قوت یا
وہ وجوب اور ضرورت جو علت و معلول کے مابین ہم پاتے ہیں، وہ نہ خود اشیا کے اندر کوئی واقعہ
ہوتا ہے، نہ احوالِ شعور یا ارادہ کے اندر، بلکہ صرف ہمارے ذہن اور تخیل کے ایک خاص عادی
ربط و ائتلاف کا نام ہے۔

(۵) لازماً جس چیز کو قانونِ فطرت کہا جاتا ہے، وہ خود اشیا کی فطرت کا کوئی قانون نہیں،
بلکہ کلیتہً ہمارے ذہن کی فطرت کا ایک قانون ہے۔

(۶) اور اس لئے خود اشیا میں بالذات نہ ہم کسی بات کو خلافِ فطرت کہہ سکتے ہیں اور
نہ اس کے وقوع کو بالذات محال اور ناممکن قرار دے سکتے ہیں۔

(۷) لیکن ان سب سے اہم، اصلی اور کلی نتیجہ جو نکلتا ہے، وہ ارتیابیت یعنی فلسفہ کی ناکامی اور
نارسائی کا ہے، جس کو خود ہیوم ہی کی زبان سے سننا چاہئے۔

"کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ ارتیابیت یا تشکیک کی موید نہیں ہو سکتی جس سے انسانی عقل اور صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا راز فاش ہوتا ہو"

"زیر بحث مسئلہ سے بڑھ کر ہماری عقل اور فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کونسی مثال پیش کیجا سکتی ہے؟ کیونکہ اشیا کے باہمی علائق میں اگر کسی علاقہ کا کما حقہ جاننا ہمارے لئے از بس اہم ہے، تو وہ یقیناً علت اور معلول کا علاقہ ہے، واقعات اور موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدلالات اسی علاقہ پر موقوف ہوتے ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے، جس کی بدولت ہم ان چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض وغایت فقط یہی ہے کہ علل واسباب کو جان کر آئندہ کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جا سکے، اسی لئے ہماری ساری فکر وکاوش ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، باایں ہمہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں کہ بجز چند خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے[1]"

چلئے انسانی علم اور یقین کا یہ سہارا بھی ختم ہوا۔

نہ ہم رنگ و روشنی، آواز و مزہ، سردی و گرمی، نرمی و سختی، شکل وصورت، وزن وامتداد وغیرہ حواسی ادراکات کی محض شعوری حیثیت کے آگے کچھ جانتے اور بتا سکتے ہیں کہ ان کا محل ومنشا کوئی خارجی یا مادی جوہر ہے، نہ خود اپنے ذہنی یا شعوری احوال فکر وارادہ، محبت ونفرت، رنج وراحت وغیرہ مختلف کیفیاتِ شعور کا نفسِ شعور کے علاوہ کوئی غیر مادی یا روحانی محل ومنشا معلوم بس لے دے کے صرف شعوری ادراکات وکیفیات گویا ایک معلق صورت میں رہجاتی ہیں جو نہ زمین میں ہیں نہ آسمان میں یعنی نہ ان کے مادہ میں پائے جانے کا علم ہے نہ روح میں ہونے کا یقین

[1] فہم انسانی باب فصل ۲،

ایک آخری سہارا یہ رہ گیا تھا کہ ان معلق احساسات اور تصورات میں باہم ایک حقیقی ربط اور تعلق بہرحال پایا جاتا ہے جس کا نام علت اور معلول کا لزومی و ضروری تعلق تھا۔ مگر یہ لزوم بھی تمامتر ہمارے متخیلہ یا واہمہ کی خلاقی کا ایک کرشمہ نکلا جس کے سوا نہ علت کے اندر کچھ حقیقت معلوم ہے نہ معلول کے اندر نہ اشیائے خارج میں (اگر ہوں) کہیں اس لزوم اور وجوب کا نشان ملتا ہے نہ افعالِ باطن میں۔

ہیوم کی اس ارتیابیت کو کانٹ صرف ماورائے تجربہ چیزوں تک نارسائی سمجھا لیکن درحقیقت ہیوم جس نتیجہ پر پہنچا یا ہم کو پہنچاتا ہے، اس کی رو سے عقل تجربہ کی دنیا میں بھی معزول ہو جاتی ہے، اور اس کے نزدیک تجربات کی دنیا میں بھی عقل کی نہیں ایک غیر عقلی عادت کی حکومت ہے
درحقیقت ہیوم کی یہ ارتیابیت خود تجربیت ہی کی تکمیل اور اس کا لازمی نتیجہ ہے، جو اس کے فراہم کردہ منتشر ادراکات میں قطعاً کوئی جوڑ اور ربط نہیں پیدا کر سکتی۔ نہ ان پراگندہ ادراکات اور تصورات سے آگے ایک قدم اٹھا سکتی ہے، گویا شے بذاتِ خود اور صداقت کا خیال ہی سرے سے باد ہوا ہو جاتا ہے۔

کائناتِ خارجی کا وجود جو نوعِ انسان کا ابتدائی اور عالمگیر مسلمہ ہے، یہ تو فلسفہ کے نہایت ہلکے چھینٹے سے بہ جاتا ہے۔ اب رہے نرے تصورات ان کے مابین بھی جب عقل کسی حقیقی ربط اور علاقہ کی سراغ رسانی سے عاجز ٹھہری تو سارا فلسفہ ہی فنا ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب وہ ایک ہی ذریعہ جس کی بدولت ہم حواس سے آگے کوئی قدم اٹھا سکتے تھے، ایسا ناکارہ بلکہ بے معنی ہے کہ اس کے کوئی معنی تک ٹھیک نہیں سمجھے سمجھائے جا سکتے، تو پھر یہ فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کی ناکامی کیا صاف اس کی موت کا اعلان ہے، اس لئے کہ فلسفہ خصوصاً فلسفۂ مابعد الطبیعیات نے تو دنیا سب سے بڑا کارنامہ یہی بتایا تھا کہ وہ ہم کو احساسات اور

اور اکات سے مابعد اور ماورا بلکہ وراء الورا کی سیر کرانا چاہتا ہے، وہ صرف علتون ہی کی نہین بلکہ تمام علتون کی علت اور سب غیبون کے غیب کی خبر لگاتا ہے، وہ علت اور معلول، زمان اور مکان، مادہ اور روح کے بھیدون کو کھولتا ہے، خلاصہ یہ کہ ہستی کے سارے راز کو بے نقاب کر دینا اس کا اصلی کام تھا، مگر معلوم ہوا کہ ہم پیاس کی بدحواسی مین سراب کی طرف دوڑے جا رہے تھے، اور ہزارون سال کی کوششین محض ایک عبث کاری تھی، ورنہ ہم کبھی اس قابل ہو ہی نہین سکتے کہ علت العلل کی کوئی تشفی بخش توجیہ یا عقدہ کشائی کر سکین، کیونکہ انتہائی اصول اور مبادی کا دروازہ انسانی علم اور تحقیق کے لئے قطعًا بند ہے، کشش ثقل، التصاق اجزا، حرکت دفع وغیرہ بس یہی کائنات فطرت کے وہ آخری اصول وعلل کہے جا سکتے ہین، جہان پہنچکر ہمارے علم اور انکشاف کی رسائی ختم ہو جاتی ہے، مکمل سے مکمل فلسفۂ طبعی بھی صرف یہ کرتا ہے کہ ہمارے جہل کو ذرا اور دور کر دیتا ہے، جس طرح مکمل سے مکمل فلسفۂ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کا صرف یہ کام ہوتا ہے کہ ہمارے اس جہل کے وسیع حصون کی پردہ دری کر دیتا ہے، مطلب یہ کہ فلسفہ اسرار کائنات کی نہین صرف ہمارے جہل کی پردہ دری کرتا ہے، اسکا حاصل اگر کچھ تھا یا ہو سکتا ہے تو انسان کی کمزوری اور کور چشمی کا تماشا دیکھنا دکھانا، جس سے بھاگنے کی کوشش کے باوجود بار بار دوچار ہونا پڑتا ہے"[1]

"جب ہم اس تک کا کوئی تشفی بخش جواب نہین دے سکتے کہ ہزارون بار کے تجربہ کے بعد ہم کیون یقین کرنے لگتے ہین کہ اگر پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو وہ لوٹ کر نیچے گر پڑے گا اور آگ جلا دے گی، تو کیا کائنات کے آغاز اور انجام اور فطرت کی ابتدا کے متعلق ہم کبھی بھی قطعی اور تشفی بخش نظریات قائم کر سکتے ہین"[2]

"چراغ کے نیچے اندھیرا" اس مثل کا نہایت حسرتناک تجربہ خود انسان کے اندر بہت زیادہ

---

[1] باب ۴ فصل ۱ فہم انسانی، [2] باب ۱۲ فصل ۲ ، ،

ہوتا رہتا ہے کہ وہ اپنی عقل اور علم کی روشنی سے جو کچھ اور جہاں تک دوسروں کو دکھا دیتا ہے،
بارہا خود نہیں دیکھتا، کیسی بوالعجبی[1] ہے، کہ "انسانی فہم" پر جس کتاب کی تحقیق کا خاتمہ صرف "انسانی
نافہمی" پر ہوتا ہے، اسی میں خدا اور آخرت، جبر و قدر، جیسے کائنات کے آغاز اور انجام سے متعلق
ماورائی مباحث پر مستقل ابواب موجود ہیں جن میں کھلے چھپے کہیں اپنے اور کہیں دوسروں کے
پردے میں نظریات قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور تو اور جس کتاب میں انکارِ معجزات
کے سب سے بڑے سہارے قانونِ فطرت اور قانونِ علت یا خود اشیاء کے اندر کسی قوت
و خاصیت کی موجودگی کے یقین کو ہمیشہ کے لئے دفن کیا گیا ہے، اسی کے پورے ایک باب
میں معجزات کا نہایت شدومد سے انکار ہے۔

پھر اس کتاب کے علاوہ نفس مذہب پر، جس کی نوعیت ہی تمام تر مابعد الطبیعیاتی اور ماورائی ہے
اور جس کا سارا تعلق ہی کائنات کے آغاز اور انجام سے ہے، اس "مذہب کی طبعی تاریخ"[2] کے نام
سے ایک الگ رسالہ یا مقالہ لکھا گیا ہے، جس میں فطرت شناسی اور تاریخ دانی کی یہ داد دی گئی
ہے کہ مذہب کی اصلی و فطری صورت شرک اور بت پرستی ہے، توحید اور خدا پرستی بعد کی پیداوار
ہے، باقی ضمناً تو ایسے مذہبی مباحث پر خدا جانے کتنی جگہ اظہار رائے ملیگا جس میں اس ساری
ملائم و معتدل ارتیابیت کی تردید ہوتی جاتی ہے، کہ "ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط
ان ہی مباحث تک محدود رکھیں جو انسان کی تنگ اور محدود سمجھ کے مناسب تر ہیں"
"اس تنگ اور محدود سمجھ" میں کم از کم ایک بار اگر کوئی بات آئی تھی، تو وہ یہ کہ "سارا
کارخانۂ فطرت اپنے اندر سے ایک صاحب عقل خالق کی شہادت دے رہا ہے۔" اور کوئی

[1] اس بوالعجبی کا اگر پورا تماشا دیکھنا ہو تو سیرۃ النبی جلد سوم مطبوعہ دار المصنفین کا مقدمہ دیکھنا چاہئے،
[2] The Natural History of Religion

معقول تحقیق سنجیدہ غور و فکر کے بعد ایک لمحہ بھی سچے دین و مذہب کے ابتدائی اصول کے یقین سے باز کو روک نہیں سکتا[1]، یا پھر اس معقول اور معتدل ارتیابیت کا صحیح نتیجہ یہ ہو سکتا تھا جس پر علم النفس کا صحیفہ ختم ہوتا ہے کہ "جہاں تک تجربہ اس طرح کے مسائل کی تائید کرتا ہے، وہاں تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہیں لیکن ان کی اصلی و محکم بنیاد وحی و ایمان پر ہے۔"

مگر یہیں یہ اعلان بھی ہے کہ "مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا کچھ نہیں" جس کو بیانات بالا کے ساتھ ملا کر پڑھنے کے بعد شاید "سنجیدہ غور و فکر" اور "وحی و ایمان" دونوں سے محرومی کا اعلان کہا جا سکتا ہو ورنہ کوئی بتلاؤ کہ "ہم بتلائیں کیا" بات یہ ہے کہ جب ایک طرف ارتیابیت کے شکنجہ میں پھنس کر انسان کی عقل بالکل جواب دے چکی ہو اور دوسری طرف وحی و ایمان کا سہارا بھی نہ ہو تو دل اور دماغ کے اس دہرے بیمار کو مذہب کی باتیں بیماروں کے خواب کے سوا نظر ہی کیا آسکتی ہیں، جو بیمار اپنے کو بیمار نہ جانتا ہو وہ ضرور تندرستوں کو بیمار جانے گا۔

آخر میں اصل نتیجہ پر پھر ایک نگاہ ڈال لو، جدید فلسفہ پہلے ہی قدم پر جس "سوچ" میں پڑ گیا تھا کہ "میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں" اس کے بعد عقل اور فلسفہ منطق اور استدلال کی طاقت سے یہ بالکل باہر ہو گیا کہ وہ پھر اس سوچ سے ایک قدم بھی باہر نکال سکے، لاک نے بہت زور لگایا کہ کم از کم "صفات اولیہ" کو باہر لا سکے، مگر تم نے دیکھا کہ خود لاک ہی کی دلیل سے برکلے نے ان کو بھی "صفات ثانیہ" کی طرح اندر ہی پہنچا دیا، اور آگے چل کر ساری تاریخ فلسفہ بس ایک گردش پرکار ہو کر رہ گئی، کہ ہر قدم، ہر پھر کر اسی سوچ کے دائرہ میں پڑتا رہا۔

---

[1] دیکھو ماڈرن تھاٹس ص ۲۹ جس کے مصنف Edger A Singer پروفیسر فلسفہ [illegible] کے ان تناقضات کا حل مشکل معلوم ہوتا ہے[2] تاریخ فلسفہ از ویبر ص ۲۲۸

[illegible] کے اندر محدود کر کے مادہ کا نام لینے تک کی گنجائش
نہ چھوڑی گئی، اور [illegible] کی منطق سے جو دوسرا نتیجہ نکل سکتا تھا، نکال دیا کہ اگر مادہ نہیں تو
روح بھی نہیں، اس کے بعد رہ گیا، وہی خالی سوچ یا مجرد احساسات و خیالات جو نہ کسی باہر
کے کسی جوہر [illegible] اور نہ کسی اندر کے روحانی جوہر میں قائم، گویا یوں ہی آپ ہی آپ
[illegible] سوچ ہی سوچ فلسفہ کے ہاتھ میں رہ گیا۔

پھر اس سوچ کے مختلف احساسات، خیالات اور ارادات وغیرہ میں باہم جو ایک ربط
اور وابستگی نظر آتی تھی جس کو علت و معلول کہا جاتا تھا یعنی ایک کا دوسرے پر لازماً موقوف اور اس کا
محتاج ہونا ہیوم کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس علیت و معلولیت لزوم و احتیاج کے واقعہ
کو بھی ایک طرح کے "سوچ" (یعنی ذہنی عادت) ہی میں تبدیل کر دیا۔

اس طرح [illegible] سے [illegible] ہیوم تک ہی آتے آتے فلسفیانہ علم و یقین کے پاس نہ مادہ
رہا نہ [illegible] نہ جسم نہ نفس، نہ [illegible] نہ ضروری، نہ علت نہ معلول، نہ قوت نہ خاصیت، نہ لزوم نہ
وجوب، نہ اندر نہ باہر، رہ گئے کہ صرف شعور یا احوال شعور، خیالات اور محض خیالات جو نہ کسی شئے
کے ہیں اور نہ کسی شخص کے یعنی [illegible] "سوچ"

سب [illegible] کا تماشا کیا دیکھئے کہ دیکھنے کے لئے
[illegible] ہی زیادہ [illegible] ہوتے جاتے ہیں۔

شاید اسی طرح کی عقل آزمائی کے بعد کچھ "ہوشیار" "دیوانے" بن جاتے ہیں۔

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب ١

فلسفہ کی مختلف قسمیں

فلسفۂ اخلاق، یا فطرتِ بشری کے علم پر دو مختلف طریقوں سے بحث کیجا سکتی ہے، جنمین سے ہر ایک بجائے خود اپنی خاص مزیت پر مشتمل، اور نوع انسان کی ہدایت و اصلاح، اور مسرت وسعادت کا باعث ہے، ایک کی نظر اس پر ہے، کہ انسان کی آفرینش کی اصل غرض و غایت عمل ہے، اور اس کی زندگی کا تمام کاروبار ذوق و احساس کے ماتحت ہے، اس کی طلب اور اس کے اجتناب دونون کا منشا اشیار کی محسوس قدر و قیمت اور ظاہری حیثیت ہوتی ہے، چونکہ نیکی، تمام اشیا مین، سب سے زیادہ قیمتی شے ہے، اس لئے اس گروہ کے فلاسفہ اس کی تصویر نہایت ہی دلکش آب ورنگ کیساتھ کھینچتے ہین، شاعری اور حسنِ بیان کا سارا زور صرف کر دیتے ہین، جو کچھ کہنا چاہتے ہین، نہایت صاف وسادہ طور پر اس طرح ادا کرتے ہین کہ دل مین اتر جاتا ہے، اور تخیل مزے لینے لگتا ہے، روزمرہ کی زندگی مین جو واقعات ومشاہدات سب سے زیادہ موثر

ہوتے ہین، وہ انھین کو چُن لیتے ہین، اخلاق کے متضاد پہلوؤن کو نہایت موزون انداز سے ایک دوسرے کے مقابل مین رکھکر نمایان کرتے ہین، اور رفعت ومسرت کے مناظر سامنے کرکے نیکی کی ترغیب دیتے ہین اور نہایت استوار اصول اور جلی واقعات کی مشعل سے نیکی کے راستون پر ہمارے قدمون کی رہنمائی کرتے ہین، یہ فلاسفہ نیکی وبدی کا فرق کہنا چاہئے کہ بالکل محسوس کرا دیتے ہین، ہمارے احساسات کو بیدار کرکے اُن مین انضباط پیدا کرتے ہین، اور اس طرح وہ لامحالہ ہمارے قلوب کو سچائی کی محبت اور حقیقی عزت کا شیدائی بنا دیتے ہین، جسکے بعد وہ سمجھتے ہین کہ ان کا مقصد حاصل ہوگیا، اوران کی محنت کا پورا صلہ مل گیا،

دوسرا گروہ فلاسفہ کا وہ ہے، جو انسان کو صاحب عمل سے زیادہ صاحب عقل مخلوق کی نظر سے دیکھتا ہے، اور تہذیب اخلاق کے بجائے تقویم فہم کی کوشش کرتا ہے، یہ لوگ فطرتِ بشری کو بحث وفکر کا موضوع سمجھتے ہین، اس کی نہایت باریک بینی سے تحقیق کرتے ہین، تاکہ وہ اصول معلوم ہون، جو ہماری فہم کو منضبط کرتے ہین، ہمارے احساسات کو بیدار کرتے ہین، اور کسی خاص چیز، فعل یا رویہ کو ہمارے لئے پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتے ہین، یہ لوگ انسانی علم کی اس کوتاہی کو ایک ننگ خیال کرتے ہین، کہ فلسفہ آج تک اخلاق اور تنقید واستدلال کی حقیقی بنیاد کا اس طرح تعین نہ کرسکا، کہ اختلاف ونزاع کی گنجایش نہ رہجاتی، اور لوگ حق وباطل، نیکی و بدی اور حسن وقبح کی تفریقات پر ان کا اصل سرچشمہ پائے بغیر ہمیشہ لاعلمی کے ساتھ گفتگو کرتے نہ چلے جاتے، اس مشکل کام مین جب یہ فلاسفہ ہاتھ ڈالتے ہین، توپھر کسی دشواری کو دیکھ کر پیچھے نہین ہٹتے بلکہ جزئی مثالون سے کلی اصول کی طرف بڑھتے جاتے ہین، پھر ان کلیات سے اور وسیع تر کلیات پیدا کرلیتے ہین، اور اس وقت تک چین نہین لیتے جب تک ان بنیادی اصول کو نہ پالین، جہان پہنچکر علم کے ہر شعبہ مین انسانی تجسس کی حدبندی ہوجاتی ہے، بے شک ان فلاسفہ کے نظریات

تمامتر تجریدی اور عوام کے لئے بالکل ناقابلِ فہم ہوتے ہین لیکن اُن کے مخاطب دراصل حکما و فلاسفہ ہوتے ہین، یہ لوگ اگر کسی ایسی صداقت پرسے پردہ اٹھا دینے مین کامیاب ہوجاتے ہین، جو آیندہ نسلون کی رہنمائی مین کام آسکے، تو وہ سمجھتے ہین، کہ اُن کی ساری کاوش ٹھکانے لگ گئی،

یقینی ہے، کہ عام آدمی اس دقیق فلسفہ کے مقابل مین ہمیشہ اسی اول الذکر صاف وسادہ فلسفہ کو ترجیح دینگے، اور بہت سے لوگ تو اس کو نہ صرف زیادہ پسندیدہ و قابل ترجیح بلکہ زیادہ کارآمد بھی قرار دینگے، کیونکہ وہ معمولی زندگی مین زیادہ دخیل ہے، اس سے جذبات کی تشکیل و تعمیر ہوتی ہے، اور چونکہ اس کا تعلق اصول عمل سے ہوتا ہے اس لئے وہ قدرۃً اخلاق کی اصلاح کرتا ہے اور اپنے پیش کردہ اسوۂ کمال سے قریب تر کردیتا ہے، بخلاف اس کے ثانی الذکر دقیق و پیچیدہ فلسفہ چونکہ نفس کے ایک ایسے مخصوص میلان پر مبنی ہوتا ہے، جو عام کاروباری زندگی مین قائم نہین رہ سکتا، اس لئے جون ہی کوئی فلسفی اپنے کمرہ کی تاریکی سے دن کی روشنی مین آتا ہے، یہ سارا فلسفہ کافور ہوجاتا ہے، اس کے اصول ہمارے اخلاق و عمل پر آسانی کے ساتھ اپنا کوئی دیرپا اثر نہین قائم رکھ سکتے، ہمارے قلبی احساسات، اور ہمارے عواطف و جذبات کا جوش و خروش، اس فلسفہ کے تمام نتائج کو پراگندہ کرکے ایک گہرے سے گہرے فلسفی کو بھی عام آدمی بنا دیتا ہے،

ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ سب سے زیادہ پائدار اور سچی شہرت بھی آسان ہی فلسفہ کو حاصل ہوئی ہے، باقی دقیق و تجریدی استدلال والے فلاسفہ کو اب تک جو نام و نمود حاصل ہوئی وہ محض عارضی تھی جس کی بنیاد زیادہ تر ان کے زمانہ کے لوگون کی بیوقوفی یا جہالت تھی لیکن زیادہ حق پسند اخلاف مین ان کی یہ نام آوری قائم نہ رہ سکی، بات یہ ہے، کہ دقیق و نازک استدلالات مین بڑا سے بڑا فلسفی بھی آسانی سے غلطی کا مرتکب ہوسکتا ہے، اور ایک غلطی لازماً دوسری کا موجب ہوتی ہے، کیونکہ وہ اپنی اسی غلط منطق سے نتائج نکالتا چلا جاتا ہے، اور کسی نتیجہ کے قبول کرنے سے اس

بنا پر نہیں باز رہتا کہ وہ عام خیال کے منافی پڑتا ہے، بخلاف اس کے جس فلسفی کا مقصد نوع انسان کے عام احساس ہی کو زیادہ خوبصورت اور زیادہ دلکش پیرایہ میں پیش کرنا ہوتا ہے، وہ اگر ایک جگہ لغزش کرکے آگے نکل جاتا ہے، تو بھی چونکہ اس کو بار بار نفس کے معمولی احساسات اور فطری جذبات ہی کو خطاب کرنا پڑتا ہے، اس لئے وہ پھر صحیح راستہ پر لوٹ آتا ہے، اور کسی خطرناک دھوکے میں نہیں پڑنے پاتا، سسرو کی شہرت آج تک قائم ہے، لیکن ارسطو کا نام کہنا چاہئے، کہ بالکل فراموش ہو چکا ہے، لابرئیر[1] نے سمندر پار جا کر بھی اپنی نمود قائم رکھی، لیکن میلبرانش[2] کی عظمت اسکی قوم اور اس کے زمانہ سے آگے نہ بڑھ سکی، اسی طرح اڈیسن کو پڑھ کر دنیا شاید اس وقت بھی مزہ لے گی جبکہ لاک کا نام قطعاً محو ہو چکا ہوگا،

نرا فلسفی دنیا میں عام مقبولیت بہت ہی کم حاصل کرسکتا ہے، کیونکہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان کی ذات سے نہ جماعت کی مسرت میں کوئی اضافہ ہوتا ہے، نہ فوائد میں کوئی ترقی، بلکہ وہ نوعِ انسان سے الگ تھلگ زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے اصول وافکار میں الجھا رہتا ہے جو عام انسانی فہم سے اسی قدر دور ہوتے ہیں، جتنا کہ وہ خود انسان سے دور رہتا ہے، دوسری طرف ایک محض جاہل آدمی اور بھی زیادہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، جس قوم اور زمانہ میں علوم وفنون کی گرم بازاری ہو، اس میں اس سے بڑھ کر بدمزاقی اور بے حوصلگی کی کیا بات ہوسکتی ہے، کہ آدمی ان کے ذوق سے سراپا محروم ہو، بہترین شخص وہ خیال کیا جاتا ہے، جو افراط وتفریط کے بیچ میں ہو، جس میں علم وفن، مجالست ومعاشرت کاروبار سب کے لئے ذوق وصلاحیت موجود ہو، اس کی بات چیت سے وہ فہم وفراست ٹپکتی ہو، جو علم کا حاصل ہے، اور کاروبار میں وہ دیانت وراستبازی نظر آتی ہو جو سچے فلسفہ کا قدرتی نتیجہ ہے، ایسی کامل وشائستہ سیرت کے لوگ

[1] ایک فرانسیسی مصنف وعالم اخلاقیات ۱۶۴۵ء تا ۱۶۹۶ء م [2] فرانس کا مشہور فلسفی ۱۶۳۸ء تا ۱۷۱۵ء م

پیدا کرنے کے لئے سہل وسادہ تالیفات سے زیادہ کوئی شے مفید نہین ہوسکتی، ان سے نہ زندگی
وصحت کا دیوالہ نکلتا ہے، اور نہ گوشہ نشینی وتعمقِ فکر کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان کے پڑھنے
پڑھانے والے جب زندگی مین داخل ہوتے ہین، تو ایسے شریفانہ جذبات اور عاقلانہ اصول
سے معمور ہوتے ہین، جو انسانی زندگی کے تمام احوال واقتضاآت کے لئے مناسب ہین، ایسی
ہی تالیفات نیکی کو دلکش، علم کو خوشگوار، مجالست کو سبق آموز، اور عزلت کو دلچسپ بنا دیتی ہین،
انسان ذی عقل مخلوق ہے، اور اس لحاظ سے علم اس کی خاص دماغی غذا ہے، لیکن
ساتھ ہی انسانی عقل وفہم کے حدود اتنے تنگ ہین کہ اس باب مین اس کو وسعت واذعان
دونون حیثیات سے بہت ہی کم اپنے فتوحات سے تشفی نصیب ہوسکتی ہے، انسان اجتماعی
الطبع بھی، اس سے کم نہین ہے، جتنا کہ ذی عقل، لیکن ہم جنسون کی صحبت سے وہ ہمیشہ لطف
نہین اٹھا سکتا، نہ ہمہ وقت کی بزم ومجالست مین لذت قائم رہ سکتی ہے، اسی طرح انسان
مشغلہ پسند اور عمل جو بھی واقع ہوا ہے جس کی بنا پر اور نیز مختلف ضروریاتِ زندگی کی وجہ سے
کچھ نہ کچھ کام کاج مین اس کو لگا رہنا ہی پڑتا ہے، لیکن پھر بھی وہ اپنے کو چوبیسون گھنٹے
مصروفِ عمل نہین رکھ سکتا، بلکہ آرام وتفریح بھی چاہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قدرت نے نوع
انسان کو جس زندگی کے لئے موزون بنایا ہے، اس کا خمیر ان سب چیزون سے مل کر تیار
ہوتا ہے، اور اس طرح گویا قدرت نے ہم کو در پردہ تنبیہ کر دی ہے، کہ ان مین سے کوئی ایک
چیز اتنی غالب ومسلط نہ ہونے پائے، کہ دوسری کی گنجایش وصلاحیت نہ باقی رہ جائے،
بے شک قدرت چاہتی ہے، کہ تم علم کی پیاس بجھاؤ، لیکن علم کو انسانی علم رہنے دو، ایسا کہ
جس سے ہماری علمی واجتماعی زندگی کو براہِ راست تعلق ہو، انسانی رسائی کی حد سے باہر ہو سکنا فی
قطعاً منشارِ فطرت کی خلاف ورزی ہے، جس کے لئے اس نے سخت سزائین مقرر کر رکھی ہین،

آدمی اس خلاف ورزی کی بدولت افسردہ و فکرمند رہنے لگتا ہے، نہ ختم ہونے والی تشکیک و بے یقینی مین مبتلا ہو جاتا ہے، اور جب لوگون کے سامنے اس کی موشگافیون کے نتائج پیش کئے جاتے ہین، تو وہ ان کے ساتھ قدرۃً نہایت سردمہری کا سلوک کرتے ہین، بہر کیف تم فلسفی بنو، لیکن ساتھ ہی انسان بھی رہو،

اگر عامۃ الناس صرف اسی پر قانع رہتے کہ اپنے لئے آسان اور عام فہم فلسفہ کو عمیق و تجریدی فلسفہ پر ترجیح دیتے، اور دوسرون کی ملامت و تحقیر پر نہ اتر آتے، تو شاید ان کی یہ روش بیجا و قابل شکایت نہ ہوتی، اور ہر شخص بلا مخالفتِ غیر اپنے اپنے ذوق و شغل سے لطف اٹھاتا لیکن بات چونکہ اکثر اس سے بہت آگے بڑھ جاتی ہے، یعنی لوگ ہر قسم کے عمیق استدلالات یا مابعد الطبعیاتی مسائل کو بکقلم مردود و لاعینی سمجھنے لگتے ہین، اس لئے آگے ذرا ہم کو اس پر بھی غور کر لینا ہے، کہ معقول طور پر ان مسائل کی کہانتک وکالت کیجاسکتی ہے،

سب سے پہلی بات یہ ہے، کہ دقیق و تجریدی فلسفہ سے ایک بڑا فائدہ یہ پہنچتا ہے، کہ خود عام فہم فلسفہ کو اس سے مدد ملتی ہے، جس کے بغیر وہ اپنے احکام و دلائل مین کافی استواری نہین پیدا کر سکتا، تمام سنجیدہ علوم انسانی زندگی کے مختلف احوال و اطوار مین سے کسی نہ کسی ایک رخ کی تصویر ہوتے ہین، اور جو چیزین یہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہین ان کی طرف سے ہمارے دل مین مدح و ذم، تحسین یا تحقیر کے مختلف احساسات پیدا کراتے ہین، ایک صناع اگر اپنے لطیف ذوق، اور اخاذ ذہن کے ساتھ، انسان کی باطنی ساخت، نفسی احوال، جذباتی مد و جزر، اور اُن احساسات مختلفہ سے، جو برے بھلے کی تمیز کرتے ہین، پوری طرح واقف ہو، تو وہ اپنی صناعی مین زیادہ کامیاب ہوگا، یہ اندرونی بحث و تحقیق کیسی ہی تکلیف دہ کیون نہ معلوم ہو، لیکن جو لوگ زندگی کے بیرونی احوال و کوائف کی کامیابی کے ساتھ مصوری و ترجمانی

کرنی چاہتے ہین، ان کے لئے کسی نہ کسی حدتک اس تکلیف کا برداشت کرنا لازمی ہے، علم تشریح کا جاننے والا نہایت کریہہ و ناگوار مناظر آنکھون کے سامنے پیش کرتا ہے، لیکن مصور کیلئے بہرحال یہ علم مفید ہے، چاہیے اس کو وینس[1] یا ہیلن[2] ہی کی تصویر کیون نہ کھینچنی ہو، مصور اپنی تصویرون مین جتنا بہتر سے بہتر رنگ بھرتا، اور اُن کو جس قدر دلفریب بنانا چاہتا ہے، اتنا ہی اسکو انسانی جسم کی اندرونی ساخت، ہڈیون کی بناوٹ، عضلات کے مقامات اور ہر عضو یا حصہ جسم کے وظیفۂ عمل اور شکل وصورت پر توجہ رکھنی پڑتی ہے، حاصل یہ کہ صحیح علم، حسن صنعت اور صحیح استدلال لطیف احساسات کے لئے ہر حال مین فائدہ مند ہے، ایک کو گھٹا کر دوسرے کو بڑھانا بے معنی ہے،

علاوہ ازین استواری اور وقتِ نظر کا لحاظ و اہتمام ہر فن یا پیشہ مین چاہے اس کو تمامتر عمل یا عملی زندگی ہی سے کیون نہ تعلق ہو، باعثِ کمال و ترقی ہوتا ہے، اور اجتماعی اغراض کے لئے اس کو زیادہ مفید بنا دیتا ہے، اور گو ایک فلسفی بجائے خود کاروباری دنیا سے بالکل منقطع رہتا ہو، لیکن فلسفہ کا نفس ذوق اگر ایک حدتک لوگون مین پھیل جائے، تو وہ ہر پیشہ و فن مین استواری پیدا کر دیگا، اربابِ سیاست کو قوت کی تقسیم و توازن مین، اسکی بدولت مزید بصیرت و روشنی حاصل ہوگی، قانون پیشہ جماعت پر اس سے استدلالات کی مزید راہین کھل جائین گی اور زیادہ دقیق اصول پر نظر پڑنے لگیگی، ایک سپہ سالار اپنے فوجی قواعد مین زیادہ انضباط برت سکیگا، اور اپنے منصوبون مین زیادہ ہوشیار ہو جائیگا، پرانی حکومتون کے مقابلہ مین موجودہ حکومتون مین جو استحکام و استواری پائی جاتی ہے، اس نے موجودہ فلسفہ کی صحت و دقیقہ رسی کے ساتھ ساتھ ترقی کی ہے، اور آیندہ بھی غالبًا ان دونون مین اسی طرح چولی دامن کا ساتھ رہیگا،

تھوڑی دیر کے لئے مان لو کہ فلسفیانہ علوم سے تحقیق و تجسّس کی ایک فطری پیاس بجھانے

[1] حسن کی دیبی، [2] یونانی افسانہ میں ایک عورت کا نام ہے جو نسوانی حسن کا اعلیٰ نمونہ خیال کیجاتی ہے، م

کے سوا اگر کوئی نفع نہ ہوتا، تو بھی یہ علوم تحقیر کی چیز نہ تھے، اس لئے کہ انسان کو قدرت کی طرف سے، جو چند بے ضرر لذتیں حاصل ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تجسس کی تشفی سے لذت اندوز ہوتا ہے، زندگی کا سب سے خوشگوار و بے ضرر راستہ علم و حکمت ہی کے سایہ دار درختوں میں ہو کر گذرتا ہے، اور جو شخص اس راستہ سے کسی کانٹے کو ہٹاتا یا اس میں دلکشی کا کوئی نیا سامان پیدا کرتا ہے، تو وہ درحقیقت نوعِ انسان کا ایک محسن ہے، اور گو اس قسم کی دقیق فلسفیانہ کاوشیں عوام کو نہایت متکلف اور تھکانے والی معلوم ہوتی ہوں، لیکن جو لوگ غیر معمولی قوتِ ذہن رکھتے ہیں ان کو اس کاوش میں مزہ ملتا ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح کہ بعض غیر معمولی طور پر تندرست و توانا آدمیوں کا جسم زیادہ ورزش چاہتا ہے، اور ان کو اس میں مزہ ملتا ہے، حالانکہ یہی ورزش عام لوگوں پر نہایت شاق ہوتی ہے، ذہن کے لئے تاریکی اتنی ہی تکلیف دہ چیز ہے جتنی آنکھ کے لئے، اور اس تاریکی کو روشنی سے بدلنے میں چاہے کتنی ہی زحمت اٹھانی پڑے، لیکن وہ بہر حال لذت بخش اور مسرت انگیز ہوتی ہے،

لیکن تجریدی فلسفہ پر صرف یہی اعتراض نہیں ہے کہ اس کی تاریکی تکلیف دہ اور تھکانے والی ہوتی ہے، بلکہ وہ بجائے خود خطا و عدم یقین کا ایک ناگزیر سرچشمہ ہے، مابعد الطبعیات کے ایک بڑے حصہ پر، حقیقت میں یہی اعتراض سب سے زیادہ صحیح اور قوی ہے، کہ یہ دراصل علم کے نام ہی کا مستحق نہیں، بلکہ اس کی بنیاد یا تو اس انسانی غرور کی لاحاصل جد و جہد ہے، جو ایسے مباحث میں گھسنا چاہتا ہے، جہاں فہم کی سرے سے رسائی نہیں، یا پھر اس کا مبدء، وہ عامیانہ اوہام ہیں، جو معقول طور پر چونکہ اپنی حمایت کر نہیں سکتے، اس لئے اپنی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کیلئے مابعد الطبعیات کی الجھانے والی جھاڑیوں میں پناہ لینے لگتے ہیں، عقل کے ان غارتگروں کا جب کھلے میدان میں تعاقب کیا جاتا ہے، تو بھاگ کر جنگل میں پناہ لیتے ہیں، اور وہاں خالی ذہن

سیدھی سادھی سمجھ والے آدمی پر ٹوٹ پڑنے کی فکر مین لگے رہتے ہین، اور اس کو مذہبی خوف و تعصبات کے حربون سے مغلوب کر لیتے ہین، اُن کا شدید سے شدید مخالف بھی اگر ذرا کہین چوکا تو بس سمجھو، کہ وہ گیا، اور بہت سے لوگ تو اپنی حماقت و بزدلی سے ان غارتگر دشمنون پر خود ہی گھر کا دروازہ کھول دیتے ہین، اور اس طرح خوش خوش نہایت عزت و اطاعت کے ساتھ ان کا استقبال کرتے ہین، کہ گویا وہی گھر کے جائز مالک ہین،

لیکن کیا فلاسفہ کو اپنی تحقیقات سے باز رکھنے اور وہم پرستی کو اپنی کمین گاہ مین بدستور چھوڑ دینے کے لئے مذکورۂ بالا وجہ کافی ہو سکتی ہے، اور کیا بخلاف اس کے یہ نتیجہ نکالنا مناسب نہ ہوگا، کہ دشمن کی مخفی سے مخفی گھاٹیون کے اندر گھسکر اس سے معرکہ آرائی کیجائے، ہماری یہ توقع بالکل عبث ہی کہ انسان بار بار کی مایوسیون سے تنگ آکر ان ہوائی علوم کو چھوڑ دیگا، اور انسانی عقل کے اصلی حدود کو معلوم کر کے اسی کے اندر اپنی پرواز کو محدود رکھیگا، قطع نظر اس سے کہ بہت سے لوگون کو اس قسم کی دقیق بحثون کے جاری رکھنے مین ایک خاص لطف ملتا ہے، علم کی دنیا مین قطعی یاس و ناامیدی کے لئے صحیح طور پر کوئی گنجایش ہی نہین نکلتی، اس لئے کہ پچھلی کوششین کتنی ہی ناکام کیون نہ رہی ہون پھر بھی اس امید کی جگہ تو باقی ہی رہتی ہے، کہ جو گرہین گذشتہ زمانہ کے لوگ نہین کھول سکے ممکن ہے، کہ آیندہ نسلون کی جدوجہد، خوش قسمتی، یا ترقی یافتہ عقل ان کو کھول دے، بلکہ اسلاف کی ناکامیون سے شکستہ دل ہونے کے بجاے حوصلہ مند آدمی کا شوقِ تحقیق اس لئے اور بڑھ جاتا ہے، کہ ممکن ہے کامیابی کی عظمت اسی کے لئے محفوظ ہو، علم کو ان غامض و اَدَق سوالات کے پنجہ سے رہائی دلانے کی صرف یہی ایک صورت ہے؛ کہ فہمِ انسانی کی نوعیت و ماہیت پر سنجیدگی کے ساتھ بحث کیجائے، اور اس کی قوت و صلاحیت کی صحیح طور پر تحلیل کر کے واضح کر دیا جائے، کہ ان غوامض کے حل کرنے کی اس مین قطعاً صلاحیت

ہی نہیں، لہذا ہم کو سراگندہ ہو کر آیندہ اپنی زندگی کو ہمیشہ کے لئے اس ذہنی کوفت سے بچانا چاہئے اور اس غلط و فاسد فلسفہ کو برباد کرنے کے لئے سچے فلسفہ کو ترقی دینی چاہئے، کاہلی جو بہتیرون کے حق مین اس پُرفریب فلسفہ کے مقابل سپر بنجاتی ہے، بعضون کی متجسس طبیعت سے مغلوب بھی ہو جاتی ہے؛ اور غلبۂ یاس کے لمحات گذرنے کے بعد دل مین توقعات اور امیدون کا جوش از سر نو تازہ ہو سکتا ہے، ان سب امراض کا کلی علاج، صرف صحیح اور استوار استدلال ہے، جو ہر شخص اور ہر مزاج کے آدمی کو مفید پڑتا ہے، یہی ایک چیز اس مغلق فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی زرگری پر غلبہ پا سکتی ہے، جو عامیانہ توہمات کے ساتھ مل کر غیر استوار استدلالات کے لوگون کو عقل و حکمت کی گویا ایک ناقابلِ نفوذ آہنی دیوار نظر آنے لگتی ہے،

فطرتِ انسانی کی قوتون اور صلاحیتون کی صحیح تنقید و تحلیل سے اس فائدہ کے علاوہ کہ ہم کو علم کے ایک غیر یقینی و ناگوار شعبہ سے نجات مل جائے گی اور بھی بہت سے فوائد حاصل ہونگے، افعالِ ذہن کا یہ ایک عجیب خاصہ ہے، کہ ایک طرف تو وہ ہمارے لئے نہایت ہی مانوس و معمولی واقعات کی حیثیت رکھتے ہین، لیکن دوسری طرف جب خود ان پر غور کرنا چاہو تو تاریکی چھا جاتی ہے، اور اس حد تک بھی نظر نہین جمتی، کہ ان کے باہمی فرق و امتیاز کے حدود ہی آسانی سے گرفت مین آجائین؛ بات یہ ہے کہ یہ افعال اس قدر لطیف و نازک ہوتے ہین کہ ایک حالت و صورت پر دیر تک نہین قائم رہتے، جب تک آدمی فطرۃً اتنا دقیق النظر نہ ہو اور مشق و فکر سے اس نے اپنی فہم کو اتنا رسا نہ بنا لیا ہو، کہ آناً فاناً تہ کو پہنچ جائے، اس وقت تک ان کا سمجھنا مشکل ہے، لہذا ذہن کے مختلف افعال کو جاننا، ایک کو دوسرے سے جدا کرنا، ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ پر رکھنا، اور اس خلط ملط اور بے ترتیبی کو جو ان مین غور کرتے وقت باہم نظر آتی ہے دور کرنا، علم کا کوئی معمولی و ناقابلِ اعتنا شعبہ نہ ہوگا، خارجی اجسام و محسوسات مین

ترتیب و تفریق کا کام کوئی بڑی بات نہین ہے، لیکن جب افعال ذہن کے متعلق اس کو انجام دینا چاہو تو اسی نسبت سے اس کی قدر و قیمت بڑھجاتی ہے، جس نسبت سے کہ ہم کو اس مین دشواریون کا سامنا کرنا پڑتا ہے، پس اگر ہم اس ذہنی جغرافیہ یا نفس کے مختلف افعال و قوی کی ترتیب و تجزی سے آگے نہ جا سکین تو بھی یہ کام بجائے خود تشفی کے لئے کافی ہے، اور گو یہ فی نفسہ آسان نہین ہے، تاہم مدعیان علم و فلسفہ کو یہ جتنا زیادہ آسان معلوم ہو، اتنا ہی زیادہ اس سے ان کا جہل باعث ننگ ہوگا،

اور جب تک ہم شک و ارتیابیت کی اس انتہاپسندی تک نہ پہنچ جائین جس سے نہ صرف فکر و تحقیق بلکہ عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے، اس وقت تک افعال نفس کے علم پر بھی وہمی یا غیر یقینی ہونے کی بدگمانی نہین کیجا سکتی، اس سے کون شخص انکار کر سکتا ہے، کہ ذہن مین مختلف قوتین اور قابلیتین پائی جاتی ہین، یہ قوتین ایک دوسرے سے ممتاز ہین، اور جو چیزین حقیقۃً باہم مختلف و ممتاز محسوس ہوتی ہون ان کو فکر بھی ایک دوسرے سے جدا کر سکتی ہے، بہت سے افعال نفس کا باہمی فرق و امتیاز تو بالکل صاف و عیان ہے، مثلاً فہم و ارادہ، تخیل و جذبات کہ ہر آدمی ان کے فرق کو بخوبی سمجھتا ہے، جو فروق جتنے زیادہ نازک و فلسفیانہ ہوتے ہین اتنے ہی زیادہ در اصل وہ حقیقی و واقعی ہوتے ہین، گو ان کا سمجھنا آسان نہین ہوتا، افعال نفس کے متعلق اس قسم کی تحقیقات نے، اس زمانہ مین بالخصوص کامیابی کی جو مثالین فراہم کی ہین، ان سے اس شعبۂ علم کے محکم و یقینی ہونے کا زیادہ صحیح اندازہ ہوتا ہے، اور کیا یہ ہو سکتا ہے، کہ اس شخص کو تو ہم فلسفی سمجھین، جو سیارون کی اوضاع و نظامات، اور دور دراز اجسام کی ترتیب کے متعلق ہم کو صحیح اطلاع دیتا ہو، اور جو لوگ خود ہمارے نظام ذہن کے اجزا و افعال کی جن سے ہم کو اتنا قریبی تعلق ہے، توضیح و تشریح کرتے ہین انکو

نظرانداز کردیا جائے؟

اگر لوگون کی طرف سے کافی ہمت افزائی ہو، اور فلسفہ کی ترقی و تحصیل کی جانب واجبی اعتنا کیا جائے، تو کیا ہم یہ توقع نہین کرسکتے، کہ اس شعبۂ علم کی تحقیقات کا دائرہ زیادہ وسعت پذیر ہوگا اور کسی نہ کسی حد تک ہم اُن محقق اصول و مبادی کو معلوم کرلین گے، جو نفسِ انسانی کے افعال کا سرچشمہ ہین؟ علماے ہیئت کو مدت دراز تک اجرامِ سماوی کی گردش و ترتیب اور جسامت کے اثبات مین صرف حوادث پر قناعت کرنی پڑی، یہانتک کہ بالآخر ایک ایسا فلسفی پیدا ہوا، جس نے نہایت معقول استدلال سے اُن قوانین اور قوتون کو بھی واضح کرہی دیا، جن کے ماتحت سیارون کی گردش و نظام قائم ہے، کائناتِ فطرت کے دوسرے حصون کے متعلق بھی یہی ہوچکا ہے، لہذا کوئی وجہ نہین معلوم ہوتی، کہ ذہن یا نفس کے افعال و قویٰ کے بارے مین اسی درجہ کی کامیابی کی امید نہ رکھی جائے، بشرطیکہ اسی درجہ کی اہلیت و احتیاط کے ساتھ اس کام کو بھی انجام دیا جائے، اتنا تو ظنِ غالب ہی، کہ نفس کا ایک فعل یا اصول دوسرے پر مبنی ہوتا ہے، جو تحلیل کے بعد زیادہ کلی اور وسیع تر فعل یا اصول کے تحت مین لایا جاسکتا ہے، یہ سلسلۂ تحقیقات کہان تک جاسکتا ہے، اس کو ٹھیک طور پر متعین کردینا قبل از تحقیق کیا بعد از تحقیق بھی مشکل ہوگا، البتہ اب اس قسم کی کوششین برابر جاری ہین، جنمین وہ لوگ بھی شریک ہین، جنکا تفلسف نہایت غیر محتاط ہوتا ہے، اور اب اس کے سوا کسی اور بات کی ضرورت نہین ہے، کہ اس مہم کی طرف کامل اعتنا و احتیاط کے ساتھ توجہ کیجائے، اس توجہ کے بعد اگر یہ کام انسانی عقل و فہم کے بس کا ہے، تو بالآخر کبھی نہ کبھی انجام کو پہنچیگا، ورنہ پھر مایوسی ہی کا کچھ نہ کچھ یقین ہوجائیگا، اور ہمیشہ کے لئے یہ تحقیق بالاے طاق رکھدیجائے گی، یہ آخری نتیجہ یقیناً خوشگوار و پسندیدہ نہین ہے، نہ اس کے باور کرنے مین جلد بازی کرنی چاہئے، کیونکہ اس سے فلسفہ کے اس شعبہ کی وقعت بہت

ہی گھٹ جائے گی، علماے اخلاق اب تک اس کے عادی رہے ہین، کہ جب اُن گوناگون مختلف افعال پر وہ نظر کرتے ہین جن سے ہماری پسندیدگی یا ناپسندیدگی متعلق ہوتی ہے، تو کوئی نہ کوئی ایسا عام اصول دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہین جس پر ہمارے احساسات کا یہ اختلاف مبنی ٹھہرایا جاسکے، اور گو وہ بعض اوقات کسی ایک ہی کلی اصول کے شوقِ جستجو مین بہت دور نکل جاتے ہین، تاہم اتنا اعتراف کرنا پڑیگا، کہ کچھ نہ کچھ ایسے کلی اصول کی توقع قائم کرنے پر وہ یقینًا معذور ہین، جن مین صحیح طور پر تمام اخلاقی فضائل ورذائل تحلیل ہوسکین، اہل تنقید علماے منطق، حتیٰ کہ اربابِ سیاست تک کی بھی کوشش ہوتی ہے، جو بالکل ناکام نہین رہی ہے، نیز امید ہے کہ اگر یہ جد وجہد زیادہ صحیح طور پر اور زیادہ سرگرمی کے ساتھ جاری رہی تو آگے چل کر یہ علوم اپنے درجۂ کمال سے زیادہ قریب ہوجائین گے، باقی رہا اس قسم کی تمام امیدون کو کلیتہً بالاے طاق رکھ دینا، اس سے بھی زیادہ جلد بازی اور ادعا پسندی ہوگی جتنی کہ مدعیانہ سے مدعیانہ فلسفے مین ظاہر کیجاتی ہے، جو اپنے الٹے سیدھے اصول واحکام کو جبرًا نوعِ انسان کے حلق سے اتار نے کی فکر مین لگا رہتا ہے،

باقی رہا اگر فطرتِ بشری کے متعلق یہ تحقیقات و دلائل بہت زیادہ مجرد اور عسیر الفہم نظر آتے ہین، تو کوئی تعجب کی بات نہین، نہ اس سے ان کے کذب پر کوئی دلیل قائم ہوسکتی ہے، بلکہ جو چیز سینکڑون عمیق النظر فلاسفہ کی نگاہ سے اوجھل رہگئی، وہ یقینًا کوئی آسان و بدیہی چیز نہین ہوسکتی، اور اگر ہم ایسے غیر معمولی واہم علم پر کچھ بھی اضافہ کرسکے، تو اس راہ مین ہم کو جتنی بھی دشواریان پیش آئین نہ صرف فائدہ کے لحاظ سے ان کی پوری تلافی ہوجائے گی، بلکہ اس سے جو لذت حاصل ہوگی وہ ہماری جانفشانی کا بجاے خود کافی صلہ ہوگی،

بایہمہ مباحث کی تجریدیت کوئی خوبی نہین، بلکہ ایک نقص ہی ہے لیکن احتیاط و توجہ کے

ساتھ کوشش کرنے اور غیر ضروری تفصیلات مین نہ پڑنے سے ممکن ہے کہ آدمی اس دشواری پر غالب آسکے، لہذا ذیل مین ہم نے ان بحثون پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، جن سے علمار نے تو اس لئے احتراز کیا، کہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچنے کی اُمید نہ تھی، اور عوام نے اس لئے کہ ان کے واسطے وُہ بغایت پیچیدہ و غامض تھین، اب اگر ہم اپنی اس کوشش مین تحقیقات کی گہرائی کو صفائی کے ساتھ اور صداقت کو جدت کے ساتھ مجتمع کرکے، مختلف اصنافِ فلسفہ کی سرحدون کو ایک دوسرے سے ملا دے سکے، تو ہماری خوش قسمتی کا کیا پوچھنا! اس سے بھی زیادہ خوشی کی بات یہ ہوگی، اگر اس صاف و سادہ طریقِ استدلال سے، ہم نے اس غامض فلسفہ کی بیخکنی کردی جس نے اتبک صرف اوہام کی جائے پناہ اور جہلات کی پردہ پوشی کی خدمت انجام دینے کے سوا اور کچھ نہین کیا۔

باب ۲

تصوّرات کی اصل

آدمی جب سخت گرمی کی تکلیف یا نرم حرارت کی خوشگواری کو محسوس کرتا ہے، اور پھر جب ان کیفیات کو یاد یا ان کے آیندہ وقوع کا خیال کرتا ہے، تو ہر شخص جانتا ہے، کہ ان دو قسم کے ذہنی ادراکات مین کافی فرق ہے، حافظہ اور تخیل ادراکاتِ حواس کی نقالی کر سکتے ہین، لیکن اصلی احساس کی قوت و وضاحت کو کبھی نہین پا سکتے، ان کے قوی ترین عمل کے وقت بھی ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہتے ہین وہ یہ ہے کہ فلان چیز اس طرح یاد یا خیال مین ہے، کہ گویا آنکھون کے سامنے ہے، اور ہم اس کا احساس کر رہے ہین، لیکن جب تک خللِ دماغ یا جنون نہ ہوا ہو کوئی نہین کہہ سکتا، کہ ان دونون صورتون مین سرے سے کوئی فرق ہی نہین، شاعری کی ساری رنگ آمیزیان، اپنا انتہائی کمال صرف کرنے کے بعد بھی کسی چیز کی ایسی تصویر نہین کھینچ سکتین کہ ہم اسکو اصل سمجھنے لگین، قوی سے قوی تخیل بھی ضعیف سے ضعیف احساس کو نہین پا سکتا،

اسی طرح کا فرقِ ذہن کے اور تمام ادراکات مین بھی پایا جاتا ہے، جنون اور غیظ و غضب مین انسان سے جو حرکات سرزد ہوتی ہین، وہ محض خیالی غیظ و غضب سے بالکل مختلف ہوتی ہین، اگر تم کہو کہ فلان شخص گرفتارِ عشق ہے، تو مین تمہارا مطلب فوراً سمجھ جاتا ہون، اور عاشق کی حالت

کا صحیح تخیل قائم ہو جاتا ہے لیکن اپنے اس تخیل پر مجھ کو جذبہ عشق و محبت کے واقعی ہیجانات اور شوریدگیون کا ہرگز دھوکا نہین ہو سکتا، جب ہم اپنے گذشتہ جذبات و احساسات کا خیال کرتے ہین تو ہمارے آئینۂ ذہن مین ان کا سچا عکس اترآتا ہے لیکن اصلی احساسات کے مقابل مین یہ دھندلا اور کمزور ہوتا ہے، یہ فرق ایسا ہی بدیہی ہے، کہ اس کے محسوس کرنے کے لئے کسی لطیف امتیازی قوت یا فلسفیانہ دماغ کی مطلق ضرورت نہین،

غرض ذہن کے تمام ادراکات کو ہم دو اصناف یا انواع پر تقسیم کر سکتے ہین جنہین باہمی فرق و امتیاز اُن کی قوت و وضاحت کے اختلافِ مراتب پر مبنی ہوتا ہے، جو ادراکات اپنی قوت و وضاحت کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہین، اُن کو عام بول چال مین **خیالات** یا **تصورات** سے تعبیر کیا جاتا ہے، باقی دوسری نوع کے لئے نہ ہماری زبان مین کوئی لفظ ہے اور نہ اکثر زبانون مین ملتا ہے، جس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ فلسفہ کے علاوہ عام زندگی مین اس صنفِ ادراکات کے لئے کسی کلی اصطلاح یا تعبیر کی ضرورت نہین پڑی، مین یہان کسی قدر آزادی کے ساتھ ان ادراکات کا نام **ارتسامات** رکھے لیتا ہون، گو ارتسام کے یہ معنی عام استعمال سے ذرا مختلف ہین، میری مراد **ارتسام** سے وہ تمام ادراکات ہین جو زیادہ واضح اور اجاگر ہوتے ہین یعنی جب ہم کسی شے کو دیکھتے سنتے یا محسوس کرتے ہین، یا جب دل مین کسی چیز کی نسبت محبت و نفرت، خواہش و ارادہ وغیرہ پیدا ہوتا ہے، پھر انہی ادراکات کا جب ہم محض خیال کرتے ہین جس صورت مین ان کی وضاحت گھٹ جاتی ہے، تو یہ تصورات بنجاتے ہین، ارتسامات اور تصورات مین بس یہی فرق ہے،

اول نظر مین کوئی شے انسان کے خیال سے زیادہ آزاد اور بے قید و بند نہین معلوم ہوتی، کیونکہ انسان کا خیال نہ صرف انسانی ارادہ و اختیار سے باہر ہوتا ہے، بلکہ فطرت و

واقعیت کے حدود کا بھی پابند نہین رہتا، بے جوڑ صور و اشکال کو باہم جوڑ دینا اور بھوت پریت بنا کر سامنے کھڑا کر دینا تخیل کے لئے اتنا ہی آسان ہے، جتنا کہ روزمرہ کی واقعی و فطری چیزون کا تصور کرنا، جسم زمین پر رینگتا رہ جاتا ہے، لیکن پرواز خیال آن کی آن مین ہم کو کائنات کے ایک سرے سے دوسرے سرے پر پہنچا دیتی ہے، بلکہ کائنات سے بھی ماورا ایک ایسے نامحدود عالم اختلال مین، جہان نظام فطرت کا سارا کارخانہ درہم برہم نظر آنے لگتا ہے، غرض جس چیز کو نہ آنکھون نے دیکھا، نہ کانون نے سنا، اُس کا تخیل بھی کیا جا سکتا ہے اور بجز ایسی باتون کے جنہین صریحی تناقض ہو، کوئی شے نفس خیال کی قوت سے باہر نہین،

گو بظاہر خیال کو یہ نامحدود آزادی حاصل ہے، لیکن ذرا تامل سے دیکھو تو معلوم ہوگا، کہ دراصل یہ نہایت ہی تنگ حدود کے اندر مقید ہے، اور ذہن کی ساری قوتِ خلاقی کی بساط اس سے زیادہ نہین ہے، کہ حواس و تجربہ کے فراہم کردہ موادین وہ الٹ پھیر، حذف و اضافہ اور ترکیب و تحلیل پر قادر ہے، مثلاً جب ہم سونے کے پہاڑ کا خیال کرتے ہین، تو سونے اور پہاڑ کے دو تصورات کو، جنکا ہم کو پہلے سے تجربہ تھا، ملا دیتے ہین، نیک گھوڑے کا تخیل اس بنا پر کیا جا سکتا ہے، کہ نیکی کا احساس جو خود ہمارے اندر موجود ہے، اس کو گھوڑے کی شکل و شباہت کے ساتھ، جو ایک معمولی جانور ہے، ضم کر دے سکتے ہین، مختصر یہ ہے، کہ خیالی تعمیرات کا سارا مواد و مصالحہ ہمارے ہی اندرونی یا بیرونی احساسات سے ماخوذ ہوتا ہے، ذہن و ارادہ کا کام ان احساسات کی صرف تحلیل و ترکیب ہے، یا فلسفہ کی زبان مین اپنے مطلب کو مین یون ادا کر سکتا ہون، کہ ہمارے تمام تصورات یعنی نسبتہً کمزور ادراکات، ہمارے ارتسامات یعنی زیادہ جلی پرزور تصورات کی نقل ہوتے ہین،

اس دعوی کے ثبوت مین امید ہے، کہ ذیل کی دو دلیلین کافی ہونگی، اولاً جب ہم اپنے

خیالات یا تصورات کی تحلیل کرتے ہین، تو وہ خواہ کتنے ہی مرکب و پیچیدہ ہون، لیکن بالآخر ایسے بسیط تصورات پر منتہی ہوتے ہین، جو کسی نہ کسی سابق احساس کی نقل ہین، حتیٰ کہ جو تصورات بادی النظر مین احساس سے مطلق کوئی تعلق نہین رکھتے، وہ بھی ذرا سے تامل کے بعد اسی اصل سے ماخوذ نکلتے ہین، مثلاً خدا کے تصور کو لو، جس سے مراد ایک بے انتہا حکیم و خبیر، اور خیرِ محض ذات ہے کہ یہ تمام تر اپنے ہی افعالِ نفس پر نگاہ کرنے، اور صفات خیر و حکمت کو نامحدود کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، غرض اس سلسلۂ تحقیقات کو چاہے جہانتک ہم لیجائین، ہمیشہ یہی پتہ چلیگا، کہ ہر تصور اپنے ہی جیسے ایک ارتسام کی نقل ہے، جو لوگ اس حقیقت کے عالمگیر و ناقابلِ استثنا ہونے کے منکر ہین، اُن کے لئے اپنے انکار پر قائم رہنے کی، صرف ایک ہی صورت ہے، جو نہایت آسان ہے، اور وہ یہ کہ وہ کوئی ایسا تصور پیش کر دین جو اُن کے نزدیک اس ماخذ سے نہ نکلا ہو، جس کے بعد اگر ہم اپنے نظریہ کو ثابت رکھنا چاہتے ہین، تو ہمارا فرض یہ ہوگا، کہ ایسا ارتسام یعنی اجاگر ادراک مہیا کرین، جو اس پیش کردہ تصور کی اصل ہو،

ثانیاً جب آلاتِ حواس مین سے کسی مین کوئی ایسا نقص پیدا ہو جاتا ہے، کہ آدمی اس صنف کے احساسات سے محروم ہو جاتا ہے، تو ان کے مقابل کے تصورات بھی مفقود ہو جاتے ہین، اندھا آدمی رنگ کا کوئی تصور نہین قائم کر سکتا، اور نہ بہرا آواز کا، لیکن اگر تم اس نقص کو دور کر دو، یعنی اس کے احساسات بصارت یا سماعت کا منفذ کھل جائے، تو پھر ان کے مقابل کے تصورات کے لئے خود راستہ صاف ہو جائے گا، اور اس کو آواز یا رنگ کے تصور کرنے مین کوئی دشواری نہ ہوگی، بعینہ یہی حال اس شئے کا بھی ہوگا جس کے مخصوص احساس کا سرے سے کبھی تجربہ نہ ہوا ہو، مثلاً ایک حبشی یا لاپلانڈی[1] کے ذہن مین انگوری شراب کے

---

[1] سوئیڈن و ناروے کی ایک نوآباد قوم، م

مزہ کا کوئی تصور نہین ہوتا، اگرچہ اندرونی جذبات واحساسات کی صورت مین ایسے نقص کی مثالین
نہایت ہی کم بلکہ معدوم ہین کہ کوئی شخص کسی خاص جذبہ سے جو اس کے ہم جنسون مین عام ہے
قطعاً نابلد و بیگانہ ہو، پھر بھی مدارج کی کمی سے ہمارے اصول کی تصدیق یہان بھی ہوتی ہے،
مثلاً ایک رحمدل آدمی شقاوت و بیرحمی کے جذبہ کا پورا اندازہ یا تصور نہین کرسکتا، نہ ایک
خودغرض انسان بآسانی دوستی و ایثار کے اعلیٰ مراتب کا کما حقہٗ تخیل کرسکتا ہے، ہر شخص تسلیم
کرتا ہے، کہ ایسی ہستیان پائی جاسکتی ہین، جو بہت سے ایسے حواس رکھتی ہون، جنکا ہم تخیل
تک نہین کرسکتے، کیونکہ ہم کو ان حواس کے تصوّرات کا کوئی تجربہ ہی نہین، جنکے حصول کا
صرف یہی ذریعہ تھا، کہ پہلے واقعی احساس وادراک ہو،

البتہ ایک صورت ایسی نکلتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے، کہ یہ یک قلم ناممکن نہین ہے،
کہ کوئی تصور بلا اپنے مقابل کے ارتسام کے پیدا ہی نہ ہوسکے، اتنا تو مسلّم ہے، کہ مختلف رنگون
یا مختلف آوازون کے تصوّرات، جو آنکھ اور کان سے حاصل ہوتے ہین، وہ باوجود یک گونہ
مماثلت کے حقیقۃً ایک دوسرے سے ممتاز وجداگانہ ہوتے ہین، اگر مختلف رنگون کے بارے
مین یہ صحیح ہے، تو پھر ایک ہی رنگ کے مختلف مدارج بھی اس سے مستثنیٰ نہین کئے جاسکتے
اور ہر درجہ کا رنگ اپنا ایک الگ ممتاز تصوّر پیدا کرے گا، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم
آئیگا، کہ جب آدمی کے سامنے کسی رنگ کے مختلف مدارج یکے بادیگرے بتدریج پیش کئے
جائین تو نادانستہ وہ ایک رنگ کو دوسرا رنگ سمجھ بیٹھے، کیونکہ جب تم اس تدریج کے درمیانی
مراتب مین فرق و تفاوت نہین تسلیم کرتے تو پھر اس سلسلہ کی ابتدائی و آخری دونون کڑیون
یا انتہاؤن کے ایک ہونے کا انکار قطعاً بےمعنی ہوگا، اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد
ایک صورت یہ فرض کرو، کہ ایک شخص ۳۰ سال تک تمام رنگون کا تجربہ کرتا رہا، اور ہر رنگ سے

اچھی طرح واقف ہے، بجز نیلے رنگ کے ایک خاص درجہ کے کہ جس کے دیکھنے کا اسکو کبھی اتفاق نہین پڑا، اب اس ایک خاص درجہ کو چھوڑ کر باقی نیلے رنگ کے تمام درجات اس کے سامنے پیش کر جاؤ، اس طرح کہ پہلے گہرے سے گہرا رنگ سامنے لاؤ، اور پھر تدریج ہلکے سے ہلکے رنگ تک پہنچ جاؤ، ظاہر ہے کہ اس صورت مین جہان اُس خاص درجہ کی کمی ہے، وہ ایک قسم کا طفرہ محسوس کریگا، اور ایسا معلوم ہوگا، کہ دیگر مدارج کی نسبت، یہان دو درجون مین زیادہ فصل و تفاوت ہوگیا ہے، اب مین پوچھتا ہون، کہ آیا یہان اس کمی کو یہ شخص پورا کرسکتا ہے یا نہین؟ یعنی نیلے رنگ کے اس خاص درجہ کا، جس کو اس کی آنکھون نے کبھی نہین دیکھا ہے، تصور قائم کرسکتا ہے یا نہین؟ مین سمجھتا ہون کہ مشکل ہی سے کوئی یہ کہیگا کہ نہین کرسکتا[1]، بس یہی ایک ایسی مثال ہے، جس سے یہ ثابت ہوسکتا ہے، کہ ہمیشہ اور ہر صورت مین بسیط تصورات کا اپنے مقابل کے ارتسامات سے ماخوذ ہونا ضروری نہین لیکن یہ مثال الشاذ کالمعدوم مین داخل ہے، اور ایسی نہین ہے، کہ صرف اس کی بنا پر ہم اپنے مذکورۂ بالا عام اصول کو بدل دین،

غرض یہ اصولِ بالا نہ صرف بجائے خود ایک سیدھی سادی بات ہے، بلکہ اگر اسکا صحیح طور پر استعمال کیا جاتا، تو کسی بحث و نزاع مین پیچیدگی نہ پیدا ہوتی، اور مابعدالطبیعیات کے بہت سے ایسے مہمل ولایعنی مباحث واستدلات کا خاتمہ ہوجاتا، جن کا وجود اس علم کے لئے ننگ ہے، عام تصورات اور خاصکر تصوراتِ مجردہ، قدرتی طور پر کمزور و ناصاف ہوتے ہین، اور ذہن کی گرفت مین اچھی طرح نہین آتے، اس لئے بارہا اپنے مشابہ تصورات کے ساتھ مِل جل جاتے ہین اور

[1] ہیوم کی ژرف نگاہی نے دھوکا کھایا، بیشک آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ ان دُو رنگون کے بیچ مین زیادہ فرق یا طفرہ ہے یعنی ایک ایسے رنگ کی جگہ خالی ہے جسکو نسبتہً اوپر والے سے ہلکا اور نیچے والے سے گہرا ہونا چاہئے لیکن اس سے یہ نتیجہ کیونکر نکلتا ہے کہ وہ اس خاص رنگ کا مشخص و جزئی تصور قائم کرلیتا ہے، م

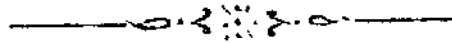
جب ہم کسی لفظ کو کثرت سے استعمال کرتے رہتے ہین، تو پھر چاہے ہم اس کا کوئی صاف مفہوم نہ سمجھتے ہون، لیکن خیال مین یہ بات جم جاتی ہے، کہ یہ ایک متعین تصور پر دلالت کرتا ہے، بخلاف ارتسامات یعنی احساسات کے، چاہے ذہنی ہون یا خارجی، لیکن چونکہ وہ زیادہ صاف وقوی ہوتے ہین، اوراُن کے امتیازی حدود زیادہ صحیح طور پر متعین ہوتے ہین، اس لئے ان کی نسبت کسی لغزش یا غلطی کا احتمال کم ہوتا ہے، لہذا جب کبھی کسی فلسفیانہ اصطلاح مین شبہ واقع ہو کہ اس کا استعمال خالی از معنی ہے یعنی یہ کسی تصور پر دلالت نہین کرتی (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) تو ہم کو صرف یہ تحقیق کرنی چاہئے کہ یہ تصور کس ارتسام سے ماخوذ ہے، اور اگر اس کے مقابل کا کوئی تصور نہ مل سکے، تو بس سمجھ لو کہ تمھارا شک ٹھیک[1] تھا تصورات کو اس طرح صاف

---

[1] جو لوگ تصورات حضوری کے منکر ہیں، ان کی مراد بھی غالبًا اس سے زیادہ کچھ نہین، کہ تمام تصورات ہمارے ارتسامات کی نقل ہوتے ہین، اگرچہ جو الفاظ و اصطلاحات، ان لوگون نے استعمال کئے ہین ان مین احتیاط نہین برتی، نہ ٹھیک طرح پر ان کا مفہوم ہی متعین کیا ہے، کہ کوئی غلط فہمی نہ واقع ہوتی، کیونکہ دیکھنا یہ ہے کہ حضوری سے مراد کیا ہے، اگر فطری یا طبعی ہونا مراد ہے، تو ظاہر ہے کہ ذہن کے سارے ادراکات وتصورات کو حضوری یعنی فطری ماننا پڑیگا، چاہے اس لفظ فطری کو ہم نادر الوقوع، مصنوعی یا خارق عادت کسی مفہوم کے مقابل مین بھی استعمال کرین، اور اگر حضوری سے مقصود خلقی تصورات ہین، جن کو انسان ساتھ لیکر پیدا ہوتا ہے تو یہ ایک فضول سا جھگڑا معلوم ہوتا ہے، نہ یہ کوئی معقول بحث ہے، کہ عمل فکر پیدایش کے وقت، پہلے یا بعد کب شروع ہوتا ہے، ایک اور بات یہ ہے، کہ لاک وغیرہ نے عام طور پر تصور کے لفظ کو نہایت سست وغیر متعین معنی مین استعمال کیا ہے جس مین ہمارے ہر طرح کے ادراکات، اور جذبات واحساسات کے ساتھ افکار وخیالات سب ہی کچھ داخل ہین، تصور کے اتنے وسیع مفہوم کے بعد مین نہین سمجھتا، کہ اس دعوی کے کیا معنی ہو سکتے ہین، کہ محبت نفس، نقصان پر غصہ یا جذبۂ جنسی تصورات حضوری نہین ہین لیکن اگر ارتسامات اور تصورات کو اس مفہوم

روشنی میں لانے کے بعد ہم بجا طور پر اُن تمام نزاعات کے ازالہ کی توقع کر سکتے ہیں، جو ان تصورات کی ماہیت و حقیقت کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱) میں لیا جائے جس کی اوپر متن میں تشریح کی گئی ہے، اور حضوری سے مراد وہ ادراک ہو، جو اصلی ہے یعنی کسی سابق احساس سے منقول نہیں ہے، تو پھر البتہ ہم یہ دعوی کر سکتے ہیں، کہ ہمارے ارتسامات تو سب کے سب حضوری ہوتے ہیں، لیکن تصورات کوئی بھی حضوری نہیں ہوتے، سچ یہ ہے، کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک لاک کو مدرسیہ (یہ لفظ بحث میں مولویت کی طرح بدنام ہے م) نے گمراہ کیا، جن کی تمام طول طویل نزاعات کا منشا غیر متعین المعنی الفاظ و اصطلاحات کا استعمال ہوتا ہے، جس کی بدولت وہ اصل نقطۂ بحث تک کبھی نہیں پہنچتے، انہی لوگوں کا سا لفظی الجھاؤ، پیچیدگی، اور ابہام، لاک کے یہاں بھی اس مسئلہ نیز بہت سے دوسرے مسائل میں شروع سے آخر تک پایا جاتا ہے،

باب ۳

ائتلاف تصورات

ذہن مین جو مختلف خیالات یا تصورات آمد و رفت کرتے ہین اُن کے مابین بداہتہً ایک ربط پایا جاتا ہے، اور ایک خیال کے ساتھ جو دوسرا خیال آتا ہے، تو وہ کسی نہ کسی حد تک مربوط و منضبط ہوتا ہے، جب ہم کسی زیادہ سنجیدہ غور و فکر یا گفتگو مین مشغول ہوتے ہین، تو یہ حقیقت اس قدر نمایان ہو جاتی ہے، کہ ایک بندھے ہوے سلسلۂ تصورات مین جہان کوئی بے جوڑ خیال آیا فوراً کھٹک جاتا ہے، اور آدمی اس کو الگ کر دیتا ہے، انتہا یہ ہے کہ جس وقت ہم محض خیالی پلاؤ پکانے مین محو ہوتے ہین، بلکہ اگر غور کیا جائے، تو خوابون تک مین نظر آئیگا کہ یہان بھی تخیل کی دوڑ بالکل بے سر و پا نہین ہوتی، اور مختلف تصورات مین جو یکے بادیگرے آتے جاتے ہین، ایک گونہ ربط موجود ہوتا ہے، پراگندہ سے پراگندہ گفتگو اگر تمھارے سامنے نقل کیجائے، تو اس کے مختلف اجزا مین بھی کچھ نہ کچھ بندش نظر آجائے گی، یا جہان تم کو اس قسم کی سرے سے کوئی بندش نہ معلوم ہوتی ہو، وہان اگر اُس شخص سے دریافت کرو جس کا سلسلۂ گفتگو بے جوڑ ہو گیا ہے تو وہ خود بتائے گا، کہ ہان اس کے دماغ مین در پردہ ایک اور خیال چکر لگا رہا تھا، جس نے اس کو رفتہ رفتہ موضوعِ سخن سے الگ کر دیا، مختلف زبانین اور

ایسی مختلف جن کی نسبت وہم وگمان نہین کہ ان مین کبھی کوئی باہمی تعلق رہا ہے، ان تک کا
یہ حال ہے کہ جو الفاظ مرکب سے مرکب تصورات کو ظاہر کرتے ہین، وہ بھی آپس مین ایک طرح
کی مطابقت رکھتے ہین، یہ اس بات کا ایک قطعی ثبوت ہے، کہ مفرد تصورات، جن سے ان
مرکب تصورات کی ترکیب ہوئی ہے، کسی نہ کسی ایسے عالمگیر اصول سے جکڑے ہوے ہین، جو
تمام نوعِ انسان پر یکسان موثر ہے،

مختلف تصورات کی یہ باہمی وابستگی اگرچہ ایک نہایت ہی بدیہی امر ہے، جو کسی کی نظر سے
پوشیدہ نہین رہ سکتا، تاہم ایک فلسفی بھی ایسا نہین جس نے اس وابستگی یا ائتلاف کے تمام اصول
کے احصا و انضباط کی کوشش کی ہو، حالانکہ یہ موضوع ہر لحاظ سے مستحق بحث و اعتنا تھا، بہرحال میرے
نزدیک تصورات کے باہمی ربط و ائتلاف کے کل تین اصول ہین، یعنی **مماثلت**[1]، **مقارنت**[2]
(زمانی یا مکانی) اور **علیت**[3] (علاقہ علت و معلول)

اس مین تو مین سمجھتا ہون، کہ شک وشبہہ کی کوئی گنجایش ہی نہین، کہ اصول بالا رابطۂ تصورات
کا کام دیتے ہین، تصویر دیکھ کر قدرۃً اصل کی طرف خیال دوڑ جاتا ہے[1]، کسی عمارت کے ایک حصہ
کے ذکر سے خود بخود، دوسرے حصون کی بحث و گفتگو چھڑ جاتی ہے[2]، اور جب ہم کسی زخم کا خیال
کرتے ہین، تو مشکل ہی سے اس کی تکلیف کے خیال کو روک سکتے ہین[3]، رہی یہ بات کہ ان اصول
کا جو احصا ہم نے کیا ہے، وہ تام ہے یا نہین، اور ان کے علاوہ کوئی اور اصول ائتلاف موجود نہین
اس کا البتہ اس طرح ثابت کر دینا کہ مخاطب یا خود مدعی کو پوری پوری تشفی ہو جائے، مشکل کام
ہے، ایسی صورتون مین زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کر سکتے ہین وہ یہ ہے کہ بہت سی مثالون کو لیکر
احتیاط کے ساتھ اس اصول کی جانچ کرین، جو مختلف خیالات مین ایک کو دوسرے سے ربط

---

[1] مماثلت، [2] مقارنت، [3] علت و معلول،

دیتا ہے، اور یہ اس وقت تک کرتے رہین، جبتک ہمارا اصول ممکن حد تک کلی نہ بنجائے[1]، صورت زیر بحث مین جسقدر زیادہ مثالون کو ہم جانچتے ہین اور جسقدر زائد احتیاط برتتے ہین، اسی قدر اس بات کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ہمارا احصا تام و کامل ہے،

---

[1] مثلاً تقابل و تضاد بھی ایک رابطۂ تصورات ہی، مگر اس کو تعلیل و مماثلت کا مجموعہ قرار دیا جا سکتا ہے؛ جب دو چیزوں میں تضاد ہوتا ہے، تو ایک سے دوسرے کی نفی ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ ایک دوسرے کی نفی کی علت ہوتی ہے، اور کسی شے کی نفی یا اعدام کا تصور اس کے سابق وجود کو مستلزم ہوتا ہے،

باب ۴

افعالِ فہم کے متعلق تشکیکی شبہات

فصل - ۱

جو چیزیں انسانی عقل و تحقیق کے دائرہ میں داخل ہیں، وہ قدرتی طور پر دو قسم کی ہو سکتی ہیں، علائقِ تصوریہ اور امورِ واقعیہ، پہلی قسم میں علوم ریاضی یعنی ہندسہ، حساب اور الجبرا وغیرہ ہر وہ چیز شامل ہے جس کا قطعی ہونا بدیہی یا برہانی ہے، مثلاً یہ حکم یا دعویٰ، کہ زاویہ قائمہ کے مقابل والے ضلع کا مربع بقیہ دو ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے، دو شکلوں یا مربعوں کے باہمی علاقہ کا بیان ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے، کہ پانچ کا تگنا تیس کے نصف کے برابر ہوتا ہے، تو اس سے بھی دو عددوں کا باہمی علاقہ ظاہر ہوتا ہے، اس قسم کے جتنے احکام ہیں وہ کسی موجود خارجی پر موقوف و مبنی نہیں ہوتے بلکہ محض خیال کرنے سے معلوم و منکشف ہو جاتے ہیں، گو خارج میں کوئی دائرہ یا مثلث موجود نہ ہو، پھر بھی احکامِ اقلیدس کی قطعیت و یقین میں کوئی فرق نہیں آ سکتا، بخلاف قسم ثانی یعنی واقعات یا امورِ واقعیہ کے، کہ وہ نہ تو اس برہانی طریقہ سے ثابت کئے جا سکتے ہیں، اور نہ ان کی صداقت و واقعیت کی شہادت چاہے وہ کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، مذکورۂ بالا نوعیت

کی ہوتی ہے، ہر امر واقعہ کے ضد یا خلاف کا امکان ہمیشہ اور ہر حال مین قائم رہتا ہے، کیونکہ اس سے
کوئی تناقض نہین لازم آسکتا، اور کسی واقعہ کی ضد کا تصور بھی ذہن اسی آسانی وصفائی کے ساتھ
کرسکتا ہے، جس طرح کہ خود اس واقعہ کا، مثلاً یہ امر کہ آفتاب کل نہ نکلیگا نہ ناقابلِ تصور ہے، اور نہ
اس سے زیادہ مستلزم تناقض ہے، کہ نکلیگا، لہذا اس کے بطلان پر کوئی برہان قائم کرنے کی کوشش
کامیاب نہین ہوسکتی، کیونکہ اگر کل آفتاب کا نہ نکلنا برہاناً باطل ہوتا، تو لازماً اسکو مستلزم تناقض
ہونا چاہئے تھا، اور ذہن اس کا سرے سے صاف طور پر تصور ہی نہین کرسکتا تھا،

اس لئے یہ بات یقیناً قابلِ تحقیق اور لائق بحث ہے کہ اس شہادت وثبوت کی کیا نوعیت
ہے، جس کی بنا پر ہم اپنے حافظہ وحواس سے ماورا کسی شے کی واقعیت وموجودگی کا یقین کرتے ہین،
یہ خیال رکھنا چاہئے کہ فلسفہ کے اس حصہ پر چونکہ متقدمین ومتاخرین دونون نے بہت کم توجہ کی
ہے اس لئے ایسی اہم بحث مین ہمارے شبہات ومسامحات زیادہ قابلِ معافی ہونگے، کیونکہ ہم
کو بلا کسی رہنما یا نشانِ ہدایت کے ان دشوار راہون سے گذرنا ہے، نیز ان شبہات ومسامحات
سے ایک نفع یہ بھی ہوگا کہ لوگون مین تجسس پیدا ہوگا، اور اس جامد یقین واعتقاد کی بیخکنی ہوگی،
جو ہر قسم کی آزادانہ بحث وتحقیق کے حق مین زہر ہے، عام فلسفہ کے کسی نقص وکمزوری کی پردہ دری
مین سمجھتا ہون، کہ کوئی حوصلہ شکن بات نہین ہے، بلکہ اس ذریعہ سے آدمی کو زیادہ مکمل اور
تشفی بخش اصول کے دریافت کرنے کی تحریص وترغیب ہوتی ہے،

امور واقعیہ کے متعلق تمام استدلالات علاقۂ علت ومعلول پر مبنی نظر آتے ہین، صرف
اسی ایک علاقہ کی وساطت سے ہم حافظہ وحواس کی حدود دشہادت سے آگے بڑھ سکتے ہین،
اگر تم کسی سے پوچھو کہ وہ ایک ایسے واقعہ پر کیون یقین رکھتا ہے، جو اس کے سامنے نہین ہے
مثلاً یہ کہ اس کا دوست فرانس مین ہے، تو وہ اس کی جو وجہ بیان کرے گا، وہ خود ایک دوسرا

واقعہ ہوگی، یعنی یہ کہ اس کا کوئی خط آیا ہے یا اس کے اس عزم وارادہ کی پہلے سے اطلاع تھی،
ایک شخص کو کسی غیر آباد جزیرہ یا صحرا مین کوئی گھڑی یا مشین پڑی ملتی ہے تو فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے،
کہ کبھی نہ کبھی یہان انسان کا گذر ہوا ہے، غرض واقعات کے متعلق ہمارے تمام استدلالات
اسی نوعیت کے ہوتے ہین یعنی ہمیشہ یہ مفروض ہوتا ہے، کہ موجودہ واقعہ مین، اور اُس واقعہ مین
جو اس سے مستنبط کیا گیا ہے، ایک رابطہ ہے، کیونکہ اگر ان مین کوئی چیز رابطہ نہ ہوتی، تو یہ استنباط
قطعاً غیر یقینی اور نا استوار ہوتا، تاریکی مین کوئی بامعنی آواز یا عاقلانہ گفتگو سنکر ہم کو یقین ہوجاتا ہے
کہ کوئی شخص موجود ہے، کیون؟ اسی لئے کہ ایسی آواز یا گفتگو انسان ہی کی خاص ساخت اور
ہیئت کذائی کی معلول ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ مخصوص رابطہ رکھتی ہے، اسی طرح کے
دیگر استدلالات کی بھی اگر ہم تحلیل کرین تو پتہ چل جائے گا، کہ سب کی بنیاد علت ومعلول ہی
کے علاقہ پر ہے، اور بواسطہ یا بلا واسطہ قریب یا بعید کسی نہ کسی صورت مین یہ علاقہ موجود ہے،
حرارت اور روشنی ایک ہی شے یعنی آگ کے دو مختلف نتائج مین ہین، اور اس لئے ان مین
سے ایک کا دوسرے سے بجا طور پر استنباط کیا جاسکتا ہے،

لہذا اگر ہم اس شہادت کی حقیقت و نوعیت کے بارے مین اطمینان حاصل کرنا چاہتے ہین، جو امور
واقعیہ کے متعلق یقین پیدا کرتی ہے تو ہم کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے، کہ علت ومعلول کے علم
تک ہم کیسے پہنچتے ہین،

میرا کلی دعویٰ ہے، جس مین کسی استثنا کی گنجایش نہین، کہ علاقۂ علت ومعلول کا علم کسی ایک
مثال مین بھی ہم کو قیاسی استدلال سے نہین حاصل ہوتا، بلکہ اس کا ماخذ تمامتر صرف یہ تجربہ ہے
کہ ہم خاص خاص چیزون کو ہمیشہ ایک دوسرے سے وابستہ و مربوط پاتے ہین، تم کسی شخص کے سامنے
جا ہے، وہ فطرۃً کتنا ہی ذہین وطباع کیون نہ ہو، ایک بالکل نئی چیز پیش کردو، پھر دیکھو کہ اس چیز کے

نفس محسوس صفات پر غور و خوض مین وہ لاکھ سر مارے اور اپنی ساری دقت نظری صرف کر دے
لیکن ان سے کسی علت و معلول کا پتہ وہ ہرگز نہ لگا سکے گا، فرض کرلو، کہ انسان کی عقلی قوتین روز
اول ہی سے بالکل کامل و اتم ہوتین، پھر بھی وہ پانی کے رقیق و شفاف ہونے سے یہ نتیجہ نہین
نکال سکتا تھا، کہ اس مین غرق ہونے سے دم گھٹ جائیگا، اور نہ آگ کی روشنی و حرارت سے
یہ اخذ کر سکتا تھا، کہ یہ جلا کر خاک کر دے سکتی ہے، غرض کوئی شے محض اپنے صفات محسوسہ کی
بنا پر نہ تو اُن علل کا پتہ دیسکتی ہے، جنسے وہ وجود مین آئی ہے، نہ اُن معلولات کا جو خود اس سے
ظاہر ہو سکتے ہین، اور نہ ہماری عقل بلا اعانت تجربہ کسی وجود یا امر واقعی کی نسبت کوئی نتیجہ
نکال سکتی ہے،

یہ دعوی کہ علت و معلول کا علم عقلی نہین، بلکہ تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، اس کو اُن چیزون
کے بارے مین تو ہر شخص بلا تامل تسلیم کر لیگا، جن کی نسبت اتنا یاد ہے، کہ وہ کبھی ہمارے لئے
قطعاً نامعلوم تھین، کیونکہ اس صورت مین ہم کو یہ بھی یاد ہوگا، کہ پہلے پہل کے علم مین ہم ان کی بابت
کوئی پیشین گوئی نہین کر سکتے تھے، سنگ مرمر کے دو چکنے ٹکڑے کسی ایسے شخص کے سامنے
رکھدو، جس کو فلسفۂ طبعی سے کوئی لگاؤ نہ ہو، تو وہ کبھی نہ جان سکے گا کہ یہ ایک دوسرے سے
اس طرح چپک جا سکتے ہین، کہ انکو خط مستقیم مین جدا کرنے کے لئے سخت زور لگانا پڑے گا، بخلاف
اس کے پہلو سے الگ کر لینے مین کوئی زحمت نہ ہوگی، نیز جو واقعات عام تجربات فطرت کے
ساتھ کم مماثلت رکھتے ہین، ان کی نسبت بھی ہر آدمی بلا تامل اعتراف کریگا، کہ ان کا علم بھی صرف
تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، کوئی شخص نہین سمجھتا کہ بارود کے دھماکے یا مقناطیسی پتھر کی کشش کا علم قیاسی دلائل سے
ممکن تھا، اسی طرح جب کوئی شے کسی پیچیدہ مشین یا اجزا کی مخفی ساخت و ترکیب کی معلول ہو، تو
ہم کو یہ مان لینے مین کوئی پس و پیش نہین ہوتا، کہ یہان ہمارا سارا علم تجربہ پر مبنی ہے، کون دعوی

کرسکتا ہے، کہ وہ اس امر کی اصلی و انتہائی وجہ بیان کرسکتا ہے، کہ دودھ یا روٹی انسان کی غذا ہو، نہ کہ شیر کی،

لیکن جن واقعات سے ہم یوم پیدائش سے مانوس ہین، جو عام فطرت کے ساتھ مناسبت رکھتے ہین، اور جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اجزا کی کسی مخفی و پیچیدہ ساخت نہین، بلکہ اشیا کی معمولی و محسوس صفات کے نتائج ہین، اُن کے متعلق البتہ پہلی نظر مین ہمارے اصولِ بالا کی تصدیق مین تامل ہوسکتا ہے، کیونکہ اس صورت مین یہ خیال کرلینا بالکل ممکن ہے، کہ ان نتائج یا معلولات کا ہم بلا سابق تجربہ کے محض اپنی عقل سے پتہ لگا سکتے تھے، مثلاً ہم دنیا مین آتے ہی دفعتہً اس نتیجہ پر پہنچ جا سکتے تھے، کہ بلیرڈ کے ایک گیند کی ٹکر سے دوسرے مین حرکت پیدا ہوجائیگی اور اس یقین کا اعلان کرنے مین ہم کو کسی قسم کے انتظار کی ضرورت نہ پڑتی، بات یہ ہے، کہ عادت کا تسلط ایسا زبردست ہے کہ جب وہ بہت زیادہ مستحکم ہوجاتی ہے، تو نہ صرف ہمارے فطری جہل پر پردہ ڈال دیتی ہے، بلکہ خود بھی نظر سے اوجھل ہوجاتی ہے، اور صرف اس بنا پر غیر موجود معلوم ہونے لگتی ہے، کہ اس کا وجود ہم پر چھا گیا ہے،

لیکن امید ہے کہ ذیل کی چند تشریحات سے پوری تشفی ہوجائے گی، کہ بلا استثنا ہر قسم کے قوانین فطرت و افعال جسم کا علم تجربہ اور صرف تجربہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، اگر ہمارے سامنے کوئی شے پیش کیجائے، اور کہا جائے کہ گذشتہ تجربہ کو ملحوظ رکھے بغیر بتاؤ، کہ اس سے کیا نتائج ظاہر ہونگے تو مین پوچھتا ہون کہ ایسی صورت مین ہمارا ذہن کیسے چل سکتا ہے؟ سوا اس کے کہ زبردستی کسی واقعہ کو اپنے تخیل سے گڑھکر اس شے کا معلول قرار دیدے، جس کو عقلی استدلال و قیاس سے کوئی تعلق نہین ہوسکتا، اصل یہ ہے کہ ذہن چاہے جتنی باریک بینی و موشگافی سے کام لے، مگر یہ اس کے بس سے قطعًا باہر ہے، کہ کسی پیش کردہ علت کا معلول تخیل سے گڑھ کر بتا دے سکے، کیونکہ معلول

علت سے بالکل ایک جداگانہ شے ہوتی ہے، اور اسی لئے اس کا پتہ خود علت کے اندر کسی طرح نہیں چل سکتا، بلیرڈ مین ایک گیند سے دوسرے مین حرکت کا پیدا ہوجانا، پہلے گیند کی حرکت سے ایک بالکل جداگانہ واقعہ ہے، اور پہلے واقعہ مین کوئی ایسی بات نہین جو دوسرے کے وقوع کا کچھ بھی پتہ دے سکے، پتھر یا کسی دہات کا کوئی ٹکڑا اگر اوپر پھینکا جائے، اور کوئی روک نہ ہو تو وہ فوراً نیچے گر پڑتا ہے لیکن اگر اس واقعہ کو قیاسی نتیجہ سمجھا جائے، تو مین پوچھتا ہون کہ کیا پتھر مین کوئی بھی ایسی چیز پائی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم اس کے اوپر یا کسی اور جانب جانے کے بجاے صرف نیچے ہی گرنے کے تخیل پر مجبور رہون،

اور جس طرح حوادثِ طبعی مین، پہلے پہل بلا تجربۂ سابق کسی خاص معلول کا تخیل محض اختراع وزبردستی ہے، بالکل اسی طرح علت ومعلول کے مابین اس مفروض رابطہ یا لزوم کو بھی محض زبردستی ہی سمجھنا چاہئے جو دونون کو باہم جکڑے رکھتا ہے، اور یہ ناممکن کر دیتا ہے، کہ کسی خاص علت سے بجز ایک خاص معلول کے کچھ اور ظاہر ہو سکے، مثلاً جب مین دیکھتا ہون، کہ بلیرڈ کا ایک گیند دوسرے کی طرف سیدھا جا رہا ہے، تو فرض کرو، کہ اتفاقاً میرے ذہن مین یہی آجائے کہ اس کے ٹکرسے دوسرا گیند حرکت کرنے لگیگا، پھر بھی کیا مین یہ تخیل نہین کر سکتا، کہ اس ٹکر سے دوسرے گیند کی حرکت کے علاوہ اور بھی سیکڑون مختلف نتائج پیدا ہو سکتے تھے؟ کیا یہ ممکن نہین ہے کہ ٹکرا کر دونون گیند رک جائین؟ یا پہلا گیند سیدھا پیچھے کی جانب لوٹ پڑے یا دوسرے کے اوپر ہو کر کسی طرف نکل جائے؟ یہ سارے مفروضات یکسان طور پر قابلِ تصور ہین، لہذا ہم کو کیا حق پہنچتا ہے، کہ ان مین سے کسی ایک کو دوسرون پر ترجیح دین حالانکہ وہ ان کے مقابلہ مین کچھ زیادہ قابلِ تصور نہین ہے؟ غرض ہمارا کوئی قیاسی استدلال اس ترجیح کی بنیاد نہین بن سکتا،

خلاصہ یہ کہ ہر معلول چونکہ علت سے ایک جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، اس لئے نفس علت سے
اس کا سراغ نہین لگ سکتا، اور قبل از تجربہ کسی خاص معلول کا تخیل واختراع سراسر فرضی ہوگا
تخیل سے اگر اتفاقاً ذہن صحیح معلول کی طرف منتقل بھی ہو جائے، تاہم علت و معلول کا باہمی
فرضی ہی رہیگا، کیونکہ ہمیشہ بہت سے اور ایسے معلولات کا امکان بہرحال قائم رہیگا، جو عقلاً
سب یکسان اور فطری ہونگے، لہذا بلا تجربہ و مشاہدہ کی مدد کے کسی ایک ہی واقعہ کی تعیین
خاص علت و معلول کا استنباط، ایک جہل ادعا ہے،

یہی سبب ہے، کہ کسی فہمیدہ و سنجیدہ فلسفی نے کبھی کسی طبعی عمل کی انتہائی علت بتانے کا
نہین کیا، نہ اس قوت کی صاف توضیح کی، جو کسی خاص معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ ایک مسلّم
کہ انسانی عقل کی انتہائی جد و جہد صرف یہ ہے، کہ حوادثِ طبیعی کے اصول کو زیادہ صاف
سادہ بنا دے، اور تمثیل، تجربہ اور مشاہدہ سے استدلال کرکے سیکڑون جزئی معلولات کو چ
علتون مین تحلیل کردے، باقی رہا خود ان کلی علتون کی علت کا معلوم کرنا، تو یہ کوشش عبث ہے
ہم کبھی اس قابل نہین ہو سکتے کہ علت العلل کی کسی خاص توجیہ و عقدہ کشائی سے اپنی تشفی کر
کیونکہ انتہائی اصول و مبادی کا دروازہ انسانی تحقیق و تجسس کے لئے قطعاً بند ہے، کششِ ثقل، ا
اجزا، حرکتِ دفع وغیرہ بس یہی کائناتِ فطرت کے وہ آخری اصول و علل خیال کئے جا سکتے
جہان ہمارے علم و انکشافات کی رسائی ختم ہو جاتی ہے، اور اگر ہم اپنی تحقیق و استدلال سے
واقعات و حوادث کو ان عام و کلی اصول تک پہنچا دین، تو ہماری مسرت و کامیابی کے
اتنا ہی کافی ہے، اکمل سے اکمل فلسفۂ طبیعی صرف یہ کرتا ہے، کہ ہمارے جہل کو ذرا اور آگے
دیتا ہے، جس طرح کہ مکمل سے مکمل فلسفۂ اخلاق یا مابعد الطبیعیات کا صرف یہ کام ہوتا ہے
اس جہل کے وسیع تر حصون پر سے پردہ اٹھا دیتا ہے، غرض کہ تمام فلسفہ کا حاصل انسانی کمز

اور نابینائی کا تماشہ ومشاہدہ ہے، جس سے باوجود کوششِ احتراز ہم کو ہر پھر کر برابر دوچار ہونا پڑتا ہے،

علم ہندسہ بھی اپنی اعانت سے فلسفۂ طبیعی کے اس عیب کو نہیں دور کر سکتا، نہ باوجود اپنی قطعیت واستواری کی شہرت کے جس کا بجا طور پر وہ مستحق ہے، ہم کو انتہائی علل کے پردۂ اسرار تک پہنچا سکتا ہے، کیونکہ استعمالی ریاضیات کا ہر شعبہ اس فرض سے شروع ہوتا ہے، کہ فطرت چند بندھے ہوئے قوانین کے ماتحت عمل کرتی ہے؟ اور استدلالاتِ مجردہ کے استعمال کی صرف اتنی غرض ہوتی ہے، کہ یا تو ان قوانین کے علم وانکشاف میں وہ تجربہ کے معین ہوں، یا جزئیات پر ان قوانین کا جو کچھ اثر ہوتا ہے، اس کا تعین کردیں، بشرطیکہ یہ اثر کسی متعین بعد ومقدار پر موقوف ہو، مثلاً تجربہ سے ایک قانونِ حرکت یہ دریافت ہوا ہے، کہ کسی متحرک جسم کی قوتِ حرکت، اس کی صلابت ورفتار کی نسبت مرکبہ کے برابر ہوتی ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تھوڑی قوت بڑی سے بڑی مزاحمت کو دور یا وزنی سے وزنی شئے کو اٹھا سکتی ہے بشرطیکہ کسی تدبیر یا مشین سے اس قوت میں ہم اس قدر اضافہ کردیں، کہ اس وزن یا مزاحمت سے بڑھ جائے، اب ہندسہ یہ کرتا ہے، کہ کسی مشین کے تمام اجزا واشکال کی مساحت ومقدار ٹھیک ٹھیک متعین کرکے ہم کو اس قانون کے استعمال میں مدد دیتا ہے، لیکن نفس قانون کا انکشاف تمام تر تجربہ ہی پر مبنی ہوتا ہے، اور دنیا کے سارے استدلالاتِ مجردہ مل کر بھی خود اس انکشاف کی طرف ایک قدم رہنمائی نہیں کرسکتے تھے، اگر ہم صرف قیاس پر بس کریں، اور کسی شئے کو مشاہدہ وتجربہ سے جدا کرکے، فقط اس کی محسوس انفرادی حیثیت کو سامنے رکھیں، تو یہ کبھی اپنے سے کسی ایسی مختلف چیز کا تخیل نہیں پیدا کرسکتی، جس کو ہم معلول کہتے ہیں، چہ جائے کہ انکے مابین کسی ناممکن الانفصال رابطہ کا پتہ دے، باقی وہ آدمی تو کچھ بہت ہی عجیب وغریب عقل کا ہونا چاہئے، جو خالی عقل و قیاس سے یہ مان لے، کہ بلور گرمی سے پیدا ہوتا ہے، اور برف سردی سے، درآنحالیکہ وہ پہلے سے ان خواص

سے قطعًا ناواقف تھا،

فصل ۔ ۲

لیکن شروع مین جو سوال پیش کیا گیا تھا، اس کا ہم کو اب تک اوپر کی بحث سے کوئی ایسا جواب نہین ملا، جو کچھ بھی تشفی بخش ہو، بلکہ ہر کشایش ایک نیا عقدہ پیدا کر دیتی ہے، جو پہلے سے کم مشکل نہین ہوتا، اور ہمارے تجسّس و استدراک کو آگے بڑھا دیتا ہے، جب یہ پوچھا جاتا ہی کہ امور واقعیہ سے متعلق ہمارے استدلالات کی نوعیت کیا ہی؟ تو صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہی کہ وہ علاقۂ علت و معلول پر مبنی ہین، پھر جب یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ اس علاقۂ علت و معلول سے متعلق ہمارے استدلالات و استنباطات کی کیا بنیاد ہی؟ تو اسکا ایک لفظ مین جواب یہ ہو سکتا ہی کہ "تجربہ" لیکن اگر ہم اپنی موشگافی کو ذرا اور آگے بڑھا کر دریافت کرین، کہ خود تجربہ سے ماخوذ نتائج کا کیا مبنیٰ ہے؟ تو یہ ایک نیا سوال ہوگا، جو اور زیادہ مشکل و پیچیدہ ہے، فلاسفہ جو اپنے نزدیک عقل و دانش کی سب سے اونچی فضا مین پرواز کرتے ہین، ان کو اس وقت لوہے کے چنے چبانا پڑتے ہین، جب کسی متجسس طبع شخص سے سابقہ پڑ جاتا ہے، جو ان کو پناہ کے ہر گوشہ سے بھگا بھگا کر بالآخر ایسے شش و پنج مین ڈال دیتا ہے، کہ کوئی راستہ نہین سوجھتا، اس سے بچنے کی بہترین تدبیر یہ ہے، کہ ہم اپنے ادعا و بلند آہنگی کو کم کرین، اور اعتراض پڑنے سے پہلے ہم خود اصل دشواری کو معلوم کر کے اس کا اعتراف کر لین، لاعلمی کا یہ اعتراف خود ایک فضیلت ہوگی،

لہذا مین یہان بھی آسان راستہ اختیار کرتا ہون، اور مذکورۂ بالا سوال کا سلبی جواب دونگا، یعنی علت و معلول کے افعال کا تجربہ ہو چکنے کے بعد بھی مین کہونگا، کہ اس تجربہ سے جو نتائج ہم نکالتے ہین وہ استدلال یا اور کسی عمل فہم پر مبنی نہین ہوتے، ذیل مین اسی جواب کی توضیح و

تائید کرنی ہے،

یہ تو ماننا ہی پڑیگا، کہ قدرت نے اپنے حریم اسرار سے ہم کو بہت دور رکھا ہے، اور ہمارے علم کو اشیا کے صرف چند سطحی صفات وکیفیات سے آگے نہین بڑھنے دیتی، اور ان اصول وقویٰ کو ہم سے یکسر پنہان رکھتی ہے، جن پر ان اشیا کی تاثیر موقوف ومنحصر ہوتی ہے، مثلاً حواس سے روٹی کے رنگ، وزن اور گداز ہونے کا علم ہو جاتا ہے، لیکن اس روٹی مین جسم انسان کے بقا وتغذیہ کی صفات کہان سے آگئین، اس کا پتہ نہ حواس سے چل سکتا ہے اور نہ عقل سے، دیکھنے یا چھونے سے اجسام کی نفس حرکت معلوم ہو جاتی ہے، لیکن اس عجیب وغریب قوت کا، جو کسی متحرک جسم مین حرکت کو برابر قائم رکھتی ہے، اور اس وقت تک اس سے زائل نہین ہوتی، جب تک کہ کسی دوسرے جسم مین منتقل نہ ہو جائے، ہم بعید سے بعید تخیل بھی نہین قائم کر سکتے، مگر اس ناواقفیت پر بھی جن چیزون مین ہم کو ایک ہی طرح کے صفات محسوسہ نظر آتے ہین، ہم سمجھ لیتے ہین کہ ان کی اندرونی قوتین بھی ایک ہی ہین، اور ان سے اسی قسم کے نتائج کی توقع رکھتے ہین، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے، اگر ایک ایسی چیز ہمارے سامنے پیش کیجائے جو شکل وصورت ہر لحاظ سے اس روٹی کی سی ہو، جس کو ہم ابتک کھاتے رہے ہین، تو ہم اس کے کھانے مین کوئی پس وپیش نہ کرین گے، اور پہلے ہی سے یقین کرینگے کہ یہ ہمارے جسم کے بقا وتغذیہ کا کام دیگی، ذہن یا خیال کا یہی وہ عمل ہے جس کی اصل کو دریافت کرنا ہے، اتنا تو ہر شخص جانتا ہے کہ صفات محسوسہ، اور قوائے مخفیہ مین کوئی معلوم رابطہ نہین پایا جاتا، اور ذہن ان صفات وقوی کے مابین دائمی لزوم واتصال کا جو نتیجہ نکالتا ہے، وہ کسی ایسی چیز پر مبنی نہین ہوتا جس پر خود یہ صفات دلالت کرتے ہون یا جو ان کی ماہیت مین داخل ہو، باقی رہا پچھلا تجربہ تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف ان جزئی مثالون کے بارے مین علم ویقین پیدا کر سکتا ہے، جو پہلے کبھی تجربہ مین آئی تھین،

لیکن اس تجربہ کو آیندہ اُن دیگر جزئیات تک وسعت دینے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے جن کی نسبت بہت سے بہت ہم یہ جانتے ہین کہ بظاہر یکسان ہین، بس اسی سوال کے جواب پر مجھکو اصرار ہے، بیشک جو روٹی مین نے پہلے کھائی تھی، اس نے غذا کا کام دیا تھا، یعنی ایک جسم جو فلان فلان صفات رکھتا تھا، اس مین اس خاص وقت مین تغذیہ کی یہ مخفی قوت بھی پائی جاتی تھی، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ اس قسم کی دوسری روٹی دوسرے وقت بھی غذا کا کام دیگی، اور اس طرح کے صفاتِ محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ لازمًا اسی طرح کی مخفی قوتِ تغذیہ پائی جانی چاہئے، یہ لزوم کسی طرح ثابت نہین ہوتا، تاہم کم از کم اتنا ماننا ہی پڑیگا، کہ ذہن اس قسم کا لزومی نتیجہ بہرحال نکالتا ہے، اور ایک خاص عملِ فکر و استنباط سے کام لیتا ہے، جو فی نفسہ توجیہ و تشریح کا محتاج ہے، یہ بات کہ مجھے تجربہ سے معلوم ہے، کہ فلان شے سے ہمیشہ فلان نتیجہ ظاہر ہوا ہے، اور یہ دعویٰ کہ دوسری چیزین جو دیکھنے مین ایسی ہی ہین، ان سے بھی آیندہ یہی نتائج ظاہر ہونگے، دونون ایک چیز نہین ہین، ہان اگر تم چاہو، تو اس حد تک البتہ مین روا رکھونگا، کہ دوسرا قضیہ پہلے سے بجا طور پر مستنبط ہو سکتا ہے، جیسا کہ مین جانتا ہون، کہ واقعًا ہمیشہ ہوتا ہے، لیکن اگر تم اصرار کرو، کہ یہ استنباط کسی سلسلۂ استدلال پر مبنی ہے، تو مین خواہش کرونگا، کہ ذرا وہ استدلال بتا تو دو کہ کیا ہے، ظاہر ہے، کہ ان دو قضیون مین کوئی بدیہی لزوم تو ہے نہین اس لئے اگر اس استنباط کی بنیاد، درا صل کسی حجت و استدلال پر ہے، تو کوئی ایسا واسطہ درکار ہوگا، جس کی مدد سے ذہن ایک سے دوسرے تک پہنچ سکے، یہ واسطہ کیا ہے، مجھکو اعتراف ہے کہ اس کا معلوم کرنا میری سمجھ سے باہر ہے، البتہ ان لوگون پر اس کا بتانا واجب ہے، جو نفس اس کے وجود کے مدعی ہین اور کہتے ہین، کہ امورِ واقعیہ سے متعلق تمام نتائج اسی سے ماخوذ ہوتے ہین،

اگر بہت سے دقیق النظر و لائق فلاسفہ نے اپنی تحقیقات کا رخ ادھر پھیر دیا، اور ان مین سے کوئی کسی ایسے رابطہ یا واسطہ کا سراغ نہ پاسکا، جو اس استنباط مین معین فہم ہو، تو یقینی ہے کہ آگے چل کر ہمارا یہی سلبی جواب ہر طرح تشفی بخش ثابت ہوگا، لیکن چونکہ یہ سوال بالکل نیا ہے، اس لئے ممکن ہے، کہ ہر شخص اپنی رسائی ذہن پر اتنا بھروسہ کرنے مین جھجکے، کہ چونکہ اسکو کوئی استدلال نہیں ملتا، لہذا وہ واقعۃً بھی نہیں موجود ہے، اس بنا پر ضروری ہے کہ ایک اور دشوار مرحلہ کو طے کرنے کی ہمت کیجائے، وہ یہ کہ علم انسانی کے ایک ایک شعبہ کو لیکر دکھلا دیا جائے کہ ان مین سے کوئی بھی اس قسم کا استدلال نہیں پیش کرسکتا،

تمام ممکن استدلالات کی دو قسمین ہوسکتی ہین، استدلال برہانی جو علائق تصورات سے تعلق رکھتا ہے، اور استدلال اخلاقی، جو امور واقعیہ سے متعلق ہوتا ہے، یہ بداہۃً معلوم ہے کہ زیر بحث مسئلہ مین برہانی دلائل کی کوئی گنجایش نہیں، کیونکہ عمل فطرت مین تغیر ممکن ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شے جو بظاہر اُن چیزون کے مماثل ہے، جن کا تجربہ ہوچکا ہے، پہلے سے بالکل مخالف یا متضاد نتائج ظاہر کرے، کیا یہ واضح طور پر تصور مین نہیں آسکتا، کہ ایک ایسی چیز بادل سے گرے جو اور ہر حیثیت سے برف کی سی ہو، لیکن مزہ نمک کا ہو یا چھونے سے آگ کی طرح گرم محسوس ہو؟ کیا اس سے زیادہ کوئی شے فی نفسہ قابل فہم ہوسکتی ہے، کہ دسمبر و جنوری مین درخت سرسبز ہونگے، اور مئی و جون مین پت جھاڑ ہوگا، غرض جو چیز قابل فہم ہے اور جس کا واضح طور پر تصور کیا جاسکتا ہے، وہ نہ تو مستلزم تناقض ہوتی ہے، اور نہ کبھی برہانی دلیل یا مجرد قیاسی استدلال سے اس کو باطل کیا جاسکتا ہے،

لہذا اگر ہم بربنا ے دلائل اپنے گذشتہ تجربہ پر اعتماد کرتے ہین، اور اس تجربہ کو مستقبل پر حکم کا معیار قرار دیتے ہین، تو ظاہر ہے، کہ یہ دلائل صرف ظنی دلائل ہوسکتے ہین، یا یون کہو کہ جنکا تعلق تقسیم بالا کے مطابق، امور واقعیہ سے ہوتا ہے، لیکن امور واقعیہ کے متعلق استدلال کی جو نوعیت ہوتی ہے

اس کی نسبت اگر ہماری تشریح کو درست و تشفی بخش مان لیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ اس طرح کی کوئی دلیل نہین ہے، ہم اوپر کہہ آئے ہین کہ وجودیا امور واقعیہ کے متعلق جتنے دلائل ہوتے ہین وہ سب علاقۂ علت ومعلول پر مبنی ہوتے ہین، ہم کو اس علاقہ کا علم تمامتر تجربہ سے حاصل ہوتا ہے اور تجربی نتایج کی بنیاد تمامتر اس فرض پر ہوتی ہے کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا، اب اگر ہم خود اس آخری فرض کو ظنی دلائل یعنی ان دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرین جو وجود سے تعلق رکھتے ہین تو کھلا ہوا دور لازم آتا ہے، اور مابہ النزاع شے کو مسلّم مان لینا پڑتا ہے،

اصل یہ ہے کہ تجربہ سے جتنے استدلالات کئے جاتے ہین، وہ سب کے سب اس مماثلت پر مبنی ہوتے ہین جو ہم کو موجوداتِ فطرت مین نظر آتی ہے، اور جس کی وجہ سے یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ان سے آیندہ بھی اسی طرح کے نتایج ظاہر ہونگے جیسے کہ پہلے ہوتے رہے ہین، اور اگرچہ بجز احمق یا مجنون آدمی کے کوئی شخص تجربہ کی سند مین کلام نہین کر سکتا، نہ حیاتِ انسانی کے اس عظیم رہنما کا انکار ممکن ہے، تاہم ایک فلسفی کے لئے کم ازکم اتنا تجسس یقیناً جائز ہوگا، کہ وہ انسانی فطرت کے اس اصول کی جانچ کرے، جس کی بنا پر تجربہ کو ایسی قوی سند حاصل ہے، اور جس کی بدولت ہم اس مماثلت سے جو قدرت نے چیزون مین ودیعت کی ہے، نفع اٹھا سکتے ہین، جو علتین یکسان و مماثل نظر آتی ہین، ہم ان سے یکسان ہی نتایج کی توقع کرتے ہین، بس یہی ہمارے تمام تجربی استنباط کا ماحصل ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر یہ استنباط خالی عقل و قیاس پر مبنی ہوتا، تو پہلی ہی بار اور ایک ہی مثال کے تجربہ سے اتنا پختہ و مکمل ہو جاتا، جتنا کہ ایک طویل سلسلۂ تجربات کے بعد جا کر ہوتا ہے، لیکن حقیقتِ حال بالکل برعکس ہے، انڈون سے زیادہ کوئی چیز باہم مماثل نہین ہوتی، تاہم صرف اس ظاہری مماثلت کی بنا پر کوئی شخص نہین توقع کرتا، کہ ان سب کی لذت یکسان ہوگی، بلکہ ایک ہی طرح کے مماثل تجربات کے طویل سلسلہ کے بعد جا کر کہین یہ ہوتا ہے، کہ کسی جزئی واقعہ کے متعلق قطعی اعتماد و یقین

پیدا ہوتا ہے، اب بتاؤ کہ وہ عمل استدلال کہاں گیا، جس کی بنا پر ایک مثال سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ بالکل اسی طرح کی سو مثالوں سے نکالے ہوئے نتیجہ سے اس درجہ متفاوت ہوتا ہے؛ اس سوال کے پیش کرنے سے میرا مقصود اطلاع و اعلام کے ساتھ اشکالات کو بھی سامنے کر دینا ہے، غرض مجھکو نہ تو زیر بحث نوعیت کا کوئی استدلال واقعاً ملتا ہے، اور نہ مین اس کا تخیل ہی کر سکتا ہون تاہم اگر کوئی صاحب براہِ کرم اس استدلال کا پتہ دے سکتے ہون، تو میرا ذہن قبولِ حق کے لئے کھلا ہو؛

اگر یہ کہا جائے کہ صفاتِ محسوسہ اور قوائے مخفیہ کے مابین کسی خاص رابطہ کا استنباط بہت سے تجربات کی یکسانی پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ میرے نزدیک اصل اشکال کو صرف دوسرے لفظون کا جامہ پہنا دیتا ہے، اصل سوال اب بھی قائم رہتا ہے، کہ آخر وہ عملِ استدلال کیا ہے جس پر اس استنباط کی بنا ہے، وہ واسطہ اور درمیانی تصورات کہان ہین، جو بالکل دو مختلف و متباعد قضایا مین ربط پیدا کرتے ہین؛ اس اعتراف سے تو بہرحال چارہ نہین، کہ رنگ اور گداز وغیرہ ہونے کے جو محسوس صفات روٹی مین پائے جاتے ہین، ان مین اور بقاءِ جسم و تغذیہ کی مخفی قوتون مین بالذات کوئی ربط نہین نظر آتا، ورنہ ان صفاتِ محسوسہ کے دیکھتے ہی اوّل نظر مین بلا کسی سابق تجربہ کے ہم کو قوائے مخفیہ کا بھی علم ہو جاتا، جو فلاسفہ کے خیالی اور صریحی واقعات دونون کے سراسر خلاف ہے، غرض اشیا کے افعال و قویٰ سے ہم فطرۃً جاہل ہین، اب بحث یہ ہے، کہ تجربہ اس فطری جہل کی کیونکر تلافی کرتا ہے، تجربہ سے ہم کو صرف اُن یکسان نتائج کی ایک تعداد کا علم ہو جاتا ہے، جو خاص خاص چیزون سے ظاہر ہوئے ہین، اور یہ کہ ان چیزون مین فلان فلان وقت فلان فلان قسم کی قوت پائی جاتی تھی، پھر جب انہی صفاتِ محسوسہ کا کوئی نیا فرد سامنے آتا ہے تو ہم متوقع ہوتے ہین، کہ اس سے بھی وہی پہلے جیسے نتائج و قویٰ ظاہر ہونگے یعنی یکسان رنگ وغیرہ رکھنے والی روٹی سے ہم یکسان ہی تغذیہ کی توقع رکھتے ہین لیکن یہ توقع یقیناً ذہن کا ایک

ایسا عمل ہے، جس کی تشریح کی ضرورت ہے، جب کوئی شخص کہتا ہے، کہ "مین نے تمام گذشتہ مثالون مین دیکھا ہے، کہ فلان صفاتِ محسوسہ کے ساتھ ہمیشہ فلان مخفی قوتین پائی گئی ہین"، اور پھر جب وہ یہ کہتا ہے، کہ "آیندہ ایسے صفاتِ محسوسہ کیساتھ ہمیشہ ایسی ہی قوتین پائی جائینگی" تو یہ ایک ہی بات کی مختلف الفاظ مین لایعنی تکرار نہین ہوتی، نہ یہ دو قضایا کسی حیثیت سے ہم معنیٰ ہین، تم کہتے ہو کہ دوسرا قضیہ پہلے سے مستنبط ہے، لیکن تم کو ماننا پڑیگا، کہ یہ استنباط نہ تو بدیہی ہے، اور نہ برہانی، پھر بتاؤ کہ آخر یہ اور کیسا استنباط ہے؟ یہ کہنا کہ یہ تجربی استنباط ہے، سوال اول ہی کو دہرانا ہے، کیونکہ تجربہ سے ماخوذ تمام استنباطات کی بنیاد اس فرض پر ہوتی ہے، کہ مستقبل، ماضی کے مماثل ہوگا، اور یکسان قوتین ہمیشہ یکسان ہی صفاتِ محسوسہ کے ساتھ وابستہ ہونگی، ورنہ اگر اس کا شبہہ ہو کہ قاعدۂ فطرت بدل جائے گا، اور ماضی سے مستقبل کے لئے کوئی اصول نہین قائم ہوسکتا تو پھر سارا تجربہ بے سود ہوجاتا ہے، اور اس سے ہم کسی اخذ و استنباط کا فائدہ نہین اٹھا سکتے، لہذا یہ قطعاً ناممکن ہے کہ تجربہ پر مبنی کسی دلیل سے ثابت ہوسکے، کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہوگا، اس لئے کہ تجربہ کے تمام دلائل تو خود اسی فرضِ مماثلت پر مبنی ہوتے ہین، مان لو کہ کائنات کی تمام چیزین اب تک انضباط و باقاعدگی کی نہایت ہی پابند رہی ہین پھر بھی بلا کسی اور دلیل یا استنباط کے تنہا اس گذشتہ تجربہ سے یہ نہین ثابت ہوتا، کہ آیندہ بھی ایسا ہی ہوتا رہیگا، لہذا تمہارا یہ دعویٰ عبث ہی، کہ تم نے خواصِ اشیا، کو اپنے گذشتہ تجربہ سے جانا ہے، اشیار کے تمام مخفی افعال و قویٰ بدل جاسکتے ہین، بے اس کے کہ ان کی محسوس صفات مین ذرہ بھر بھی تغیر واقع ہو، بلکہ بعض چیزون مین کبھی کبھی ایسا ہو بھی جاتا ہے، کیا ذمہ داری ہے، کہ جو کچھ پہلے ہوا ہے وہی آیندہ بھی ہمیشہ ہوتا رہیگا؟ کون سی منطق اور کونسا استدلال ہے، جو تم کو اس فرض کے خلاف جانے سے روک سکتا ہے؟ تم کہوگے کہ خود تمہارے عمل سے تمہارے ان شبہات کی تردید

ہوتی ہے لیکن تم میرا مدعا نہین سمجھے، جہانتک عامل ہونے کا تعلق ہے مین تم سے بالکل متفق ہون، لیکن فلسفی ہونے کی حیثیت سے، جو کچھ نہ کچھ تجسس پر مجبور ہے (تشکیک نہ کہونگا) مین اس استنباط کی اصل بنیاد کو جاننا چاہتا ہون، کوئی تحقیق و مطالعہ اب تک میرے اشکال کو نہین رفع کرسکا ہے، نہ ایسے اہم مسئلہ مین میری تشفی کرسکا ہے، لہذا اب اس کے سوا کیا صورت ہے، کہ دوسرون کے سامنے بھی اس اشکال کو پیش کر دیکھون، اگرچہ اس سے عقدہ کشائی کی مجھ کو بہت ہی کم امید ہے، تاہم (بشرطیکہ ہم اپنے علم کی خواہ مخواہ بڑائی نہ ہانکنا چاہین) کم از کم اس سے اتنا تو ہوگا، کہ ہم کو اپنے جہل کا احساس ہو جائے گا،

مین مانتا ہون کہ اگر کوئی شخص یہ سمجھ بیٹھے، کہ چونکہ خود اس کی سمجھ مین کوئی دلیل نہین آتی، اس لئے واقعًا بھی نہین موجود ہے، تو وہ قطعًا ناقابل عفو غرور و انانیت کا مجرم ہوگا، مجھکو یہ بھی تسلیم ہے، کہ اگر کسی مسئلہ کی بحث و تحقیق مین تمام اہل علم صدیون تک مصروف رہین، اور پھر بھی کوئی نتیجہ نہ نکلے، تاہم یہ فتویٰ صادر کردینا یقینًا جلد بازی ہوگی، کہ وہ مسئلہ سرے سے انسانی عقل و فہم سے بالاتر ہے، ہم اپنے علم کے تمام ماخذون کو چھان ڈالین اور اس نتیجہ پر پہنچ جائین، کہ یہ سب کے سب ہماری مشکل کشائی سے عاجز ہین، پھر بھی یہ شبہہ باقی رہ سکتا ہے، کہ ممکن ہے کہ ہمارا استقصا ناتمام یا ہماری تحقیق نا استوار ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ کی کچھ ایسی نوعیت ہے جس مین الزام انانیت یا شبہہ لغزش کی گنجائش ہی نہین نکلتی،

اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ جاہل و احمق دہقانی، بلکہ بچے اور اس سے بھی بڑھکر یہ کہ جانور تک تجربہ سے ترقی و رہنمائی حاصل کرتے ہین اور موجودات قدرت کے افعال و قویٰ کا علم اُن نتائج یا معلولات کے مشاہدہ سے اخذ کرتے ہین، جو ان موجودات سے ظاہر ہوتے ہین، بچے کو جب چراغ کی لو چھونے سے تکلیف ہوتی ہے، تو وہ آیندہ کے لئے

خبردار ہوجاتا ہے، پھر کبھی اپنا ہاتھ چراغ کے پاس نہین لیجاتا ہے، اور ڈرتا ہے کہ اس چیز سے جو صفات محسوسہ مین گذشتہ کے مماثل ہے، وہی پہلا نتیجہ مرتب ہوگا اب اگر تم کہو کہ بچے کی سمجھ اس نتیجہ تک کسی حجت و استدلال سے پہنچی ہے تو مین بجا طور پر تم سے مطالبہ کرسکتا ہون، کہ اچھا وہ استدلال کیا ہے، پیش کرو، اور اس حق بجانب مطالبہ سے روکنے کے لئے تمھارا کوئی عذر نہین چلسکتا، تم یہ نہین کہہ سکتے کہ یہ استدلال دقیق وعسیر الفہم ہے، اس لئے ممکن ہے کہ تمھاری تحقیق سے نظر انداز ہوگیا ہو، کیونکہ تم مان چکے ہو، کہ یہ اتنا صاف بدیہی ہے، کہ بچہ کی نظر بھی اس کو پالیتی ہے، لہذا اگر تم نے میرے مطالبہ کی جوابدہی مین ایک لمحہ بھی تامل کیا یا غور وخوض کے بعد کوئی عمیق و پیچیدہ دلیل پیش کی، تو اس کے معنی یہ ہونگے، کہ تم سپر افگندہ ہوگئے، اور تسلیم کرلیا کہ یہ کام استدلال کا نہین ہے، جو ہم سے یہ فرض کراتا ہو، کہ مستقبل، ماضی کے مماثل ہوگا، اور جو مماثل علتون سے مماثل معلولات کا متوقع بناتا ہو، بس یہی وہ حقیقت ہے، جس کو مین، اس باب مین پیش کرنا چاہتا تھا، اب اگر مین حق پر ہون، تو مجھ کو یہ ادعا نہین کہ مین نے کوئی بڑا عظیم الشان انکشاف کیا ہے، اور اگر باطل پر ہون، تو مجھ کو اپنے اس انحطاط فہم پر رونا چاہئے، کہ جس دلیل سے مین گہوارے مین واقف ومانوس تھا، اس کا پتہ چلانے سے آج قطعاً عاجز یا قاصر ہون،

باب ۵

ان شُبہات کا تشکیکی حل

فصل - ۱

فلسفہ کے شوق و حرص سے بھی مذہبی غلو کی طرح یہ خرابی پیدا ہو جاتی ہے، کہ گو اس کا اصل مقصود اخلاق کی اصلاح اور رذائل کی بیخکنی ہے، لیکن اپنے جا و بیجا استعمال و انہماک کی بدولت یہ اُلٹے اُن ناقص میلانات و ترغیبات کو نشو و نما دینے لگتا ہے، جن کا زہریلا مادہ نفس مین پہلے ہی سے فطرۃً موجود رہے، اسی طرح جب فلسفیت کا سودا بڑھ جاتا ہے، اور ہم اپنی تمام لذتون کو ذہن کی دنیا مین محدود کر دیتے ہین، تو اپکٹیٹس یا اور دیگر رواقی فلاسفہ کی طرح ہمارا فلسفہ خود غرضی کا صرف ایک زیادہ مہذب نظام بنجاتا ہے، اور ہر قسم کی نیک کرداری و اجتماعی مشاغل سے انقطاع کا ایک استدلالی بہانہ ہاتھ آجاتا ہے، جب ہم اپنے نزدیک حیاتِ انسانی کی بے ثباتی کا مطالعہ کرتے ہوتے ہین، اور جاہ و ثروت، نام و نمود کو عارضی اور بے وقعت سمجھنے پر اپنی ساری توجہ سے مصروف ہوتے ہین، تو در اصل ہم اپنی اس خلقی آرام طلبی کی ہمت افزائی کرتے ہین، جو دنیوی محنت و مشقت اور کاروبار کی کشمکش سے بھاگ کر

کامل و بے خرخشہ راحت و سکون کے لئے استدلالی بہانہ ڈھونڈتی ہے فلسفہ کی صرف ایک ہی صنف ایسی ہے جس مین اس خرابی کا کم احتمال ہے، اور یہ اس لئے کہ اس سے نفس کے کسی بے لگام جذبہ کو تحریک نہین ہوتی، نہ یہ کسی ایسے شوق و حرص کے ساتھ تشابہ پیدا کرسکتی ہے جس کا مادہ خلقی طور پر انسان مین موجود ہے، اس صنف سے میری مراد فلسفہ تشکیک یا فلسفہ اکاڈیمی ہے؛ کیونکہ اہل اکاڈمی ہمیشہ شک و تامل کے ساتھ گفتگو کرتے ہین، کسی شے پر قطعی حکم نہین لگاتے عاجلانہ فیصلون کے خطرہ سے خبردار رہتے ہین، اپنی عقل و فہم کی پرواز کو نہایت تنگ حدود کے اندر محدود رکھتے ہین، اور جو باتین عام عملی زندگی سے خارج ہوتی ہین، ان پر غور و خوض سے اجتناب کرتے ہین، لہذا نفس کی غفلت کاریش پسندی، بے باک رعونت، بلند آہنگ ادعا، باطل زود اعتقادی کی دشمن اس فلسفہ سے زیادہ کوئی چیز نہین ہوسکتی، سچائی کی محبت کے علاوہ اس سے ہر شوق و ہوس کا استیصال ہوجاتا ہے، اور سچائی کا شوق بھی اپنی حد سے زیادہ بلند پروازی نہین کرتا، اس لئے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جو فلسفہ ہر لحاظ سے بے ضرر ہے وہی سب سے زیادہ بے بنیاد لعنت و ملامت کا ہدف ہے لیکن "شاید" اس کی یہی خوبی خصوصیت عوام کی نظر مین اس کی نفرت و حقارت کا باعث ہے، چونکہ یہ نامناسب حرص و ہوس کا ساتھ نہین دیتا، اس لئے لوگ بھی قدرتًہ اس کا بہت کم ساتھ دیتے ہین، اور چونکہ یہ بیہودگیون اور حماقتون کا سدّباب کرنا چاہتا ہے، اس لئے کثرت سے اپنے دشمن پیدا کرلیتا ہے، جو اس پر اوباشی، فسق و فجور اور بددینی کا الزام لگاتے ہین،

ایک خدشہ یہ پیدا ہوسکتا ہے، کہ چونکہ یہ فلسفہ تحقیقات کے دائرہ کو عام زندگی کے اندر محدود کردیتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ آگے چل کر اُن استدلالات کی بھی جڑ کاٹنا شروع کردے جو روزمرہ کی زندگی مین کام آتے ہین اور بالآخر اس کی شک آفرینیان اس حد تک پہنچین

کہ نظر و فکر کے ساتھ عمل کا بھی خاتمہ ہو جائے، لیکن یہ خدشہ بے کار ہے، کیونکہ فطرت بہرحال اپنے حقوق کی محافظ ہے، تجریدی استدلالات کو چاہے وہ کیسے ہی زبردست کیوں نہ ہوں بالآخر مغلوب ہونا پڑتا ہے، گو کہ ہم اس فلسفہ سے ایسے نتائج تک پہنچ سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً اوپر معلوم ہوا ہے، کہ تجربہ پر مبنی سلسلۂ استدلالات میں ایک کڑی ایسی ہے، جو کسی دلیل یا عمل فہم پر قائم نہیں، پھر بھی اس کا مطلق خطرہ نہیں کہ یہ استدلالات جن پر ساری دنیا کا دار مدار ہے، ہمارے اس نتیجہ و انکشاف سے کچھ بھی متاثر ہو سکتے ہیں، اگر ذہن اس کڑی کو کسی حجت و دلیل سے نہیں پیدا کر سکتا، تو یہ کسی نہ کسی اور ایسے اصول پر مبنی ہونی چاہئے، جو دلیل ہی کے برابر وزنی و مستند ہے، اور جس اصول کی قوت اس وقت تک اٹل رہے گی، جب تک انسان اپنی انسانی فطرت پر باقی ہے، یہ اصول کیا ہے، اس کی تحقیق ہر حیثیت سے مستحق توجہ ہے،

فرض کرو کہ ایک شخص کو، جو گو فکر و استدلال کی بہترین قوتیں رکھتا ہے، اچانک اس دنیا میں لا کھڑا کر دیا جاتا ہے، اس کو فوراً یہاں کی چیزوں میں ایک تسلسل نظر آئیگا یعنی ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن اس سے آگے وہ نہ بڑھ سکیگا، وہ اس اول نظر میں کسی استدلال سے بھی علت و معلول کا تصور تک نہ قائم کر سکے گا، کیونکہ وہ خاص مخفی قوتیں جو فطری افعال کا مصدر ہیں کبھی حواس کے سامنے نہیں آتے، نہ صرف اس بنا پر کہ چونکہ ایک مثال میں ایک واقعہ دوسرے سے مقدم ہے، یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہوگا، کہ پہلا واقعہ علت اور دوسرا معلول ہے، ممکن ہے کہ مختلف واقعات کا یہ اتصال محض اتفاقی امر ہو، لہذا کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ آیندہ ایک کے ظہور سے دوسرے کے وجود کو مستنبط کر لیا جائے، غرض یہ شخص بغیر مزید تجربات کے خالی اپنے استدلال و قیاس سے کسی امر واقعی پر نہ تو کوئی حکم لگا سکیگا

اور نہ حافظہ و حواس کی چیزون سے ماورا کسی بات کا یقین حاصل کر سکیگا،

اب فرض کرو کہ اس شخص نے مزید تجربات حاصل کر لئے اور دنیا مین اتنی مدت تک رہ چکا ہے، کہ روزمرہ کی اشیا و واقعات مین اس بات کا اچھی طرح بار بار مشاہدہ کر لیا، کہ ان مین باہم دگر ایک وابستگی پائی جاتی ہے، اس تجربہ کا اس پر یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ایک شے کے ظہور سے فوراً دوسری کے وجود کا نتیجہ نکال لیتا ہے، لیکن باوجود اپنے سارے تجربات کے، اس مخفی قوت کا، وہ کوئی علم یا تصور نہین حاصل کر سکا ہے، جس کی بنا پر ایک چیز دوسری کو وجود مین لاتی ہے، نہ ایک سے دوسری کے استنباط مین کوئی استدلال اسکی رہنمائی کرتا ہے، باانیہمہ نفس استنباط پر وہ اپنے کو مضطر پاتا ہے، اور گو اس کو اس امر کا قطعی یقین و اطمینان ہو جائے، کہ عقل و فہم کا اس عملِ استنباط مین کوئی حصہ نہین ہے، تاہم وہ اپنے استنباط کو جاری رکھیگا، جس سے معلوم ہوا کہ قیاس و استدلال کے ماسوا کوئی اور اصول ہے، جو آدمی کو اس قسم کے استنباط پر مجبور کر دیتا ہے،

یہ اصول **عادت** ہے، کیونکہ جہان کہین ہم دیکھتے ہین کہ کسی استدلال یا عمل فہم کی وساطت کے بغیر مجرد کسی خاص فعل یا عمل کے اعادہ و تکرار سے آیندہ بھی ویسا ہی کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے، تو وہان ہم ہمیشہ یہی کہتے ہین کہ یہ رجحان **عادت** کا نتیجہ ہے، اس لفظ کے استعمال سے ہمارا یہ مدعا نہین ہوتا کہ ہم نے اس رجحان کی انتہائی علت بتا دی، بلکہ ہمارا منشا صرف فطرت انسانی کے ایک اصول کا اظہار ہوتا ہے، جو عالمگیر طور پر مسلم ہے، اور جس کے اثرات کو ہر شخص جانتا ہے، بس ہم اپنی تحقیقات کو شاید اس سے آگے نہین لیجا سکتے، نہ خود اس علت (عادت) بتلانے کا دعویٰ کر سکتے ہین، بلکہ اسی کو وہ انتہائی اصول سمجھکر قناعت کرنی چاہئے، جو تجربہ پر مبنی استنباطات کی توجیہ کے لئے پیش کیا جا سکتا ہے، ہماری تشفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کہ یہان

تک پہنچ گئے، نہ یہ کہ الٹے اپنی قوتوں کی بے بسی کا اس لئے ماتم کریں، کہ وہ ہم کو اور آگے نہیں پہنچا سکتیں، ممکن ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ جب دو چیزوں میں مستمر اتصال نظر آتا ہے، مثلاً آگ اور گرمی یا وزن اور صلابت میں، تو ایک کے ظہور سے دوسری کی توقع کا پیدا ہونا محض عادت پر مبنی ہوتا ہے، صحیح نہ ہو، لیکن سمجھ میں آجانے والا ضرور ہے، بلکہ صرف یہی ایک ایسا فرض ہے جس سے اس اشکال کی توجیہ ہوجاتی ہے کہ ہزار مثالوں کے بعد ہم وہ نتیجہ کیونکر نکال لیتے ہیں، جو ایک سے نہیں نکال سکتے، حالانکہ یہ ایک مثال کسی لحاظ سے بھی ان ہزار سے مختلف نہیں ہوتی، عقل کے بس سے یہ تفریق باہر ہے، کیونکہ عقل تو مثلاً ایک دائرہ پر غور کرکے جو نتائج نکالتی ہے، وہی دنیا بھر کے دوائر کی تحقیق کے بعد بھی نکالے گی، لیکن یہ کوئی نہیں کرسکتا، کہ صرف کسی ایک جسم کو دوسرے کا دھکا لگنے سے متحرک دیکھ کر یہ نتیجہ نکال لے کہ ہر جسم اس طرح کی ٹکر سے حرکت کرنے لگے گا، لہذا معلوم ہوا کہ تجربہ کے تمام استنباطات صرف عادت پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ استدلال پر[1]،

[1] یہ اخلاقیات، سیاسیات اور طبیعیات کے مصنفین کے لئے بھی کوئی چیز اتنی سودمند نہیں ہے، جتنا کہ عقل (قیاس) اور تجربہ کے فرق کا جاننا، اور یہ سمجھنا کہ استدلال کے یہ دو انواع ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف ہیں، اول الذکر کی بابت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ محض ہماری ذہنی قوتوں کا نتیجہ ہے، جو ماہیت اشیا اور ان کے لازمی معلولات یا نتائج کا بجائے خود اپنے اندرونی غور و فکر سے قیاس کرکے حکمت و فلسفہ کے خاص خاص اصول وضع کرلیتی ہے، مؤخر الذکر کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ تمامتر حواس و مشاہدہ پر مبنی ہے، جس سے ہم ان نتائج کا علم حاصل کرتے ہیں، جو خاص خاص چیزوں سے واقع و نفس الامر میں ظاہر ہوتے رہے ہیں، اور اس سے مستنبط کرتے ہیں، کہ آیندہ ان سے کیا نتائج ظاہر ہونگے، مثلاً ملکی حکومت و آئینی نظم و نسق کی پابندیوں اور قیود کو لو، کہ ان کی ضرورت کی تائید عقل سے بھی ہوسکتی ہے، کیونکہ فطرت بشری کے نقائص و مفاسد پر غور کرتے ہی آدمی کی عقل اتنا بتا دیتی ہے، کہ کسی فرد واحد کو اطمینان

غرض عادت سے انسان کی زندگی کی بڑی رہنمائی ہوتی ہے، عادت ہی وہ اصول ہے، جو ہمارے تجربہ کو مفید بناتا اور آیندہ کے لئے اسی طرح کے سلسلۂ واقعات کی توقع پیدا کر دیتا ہے، جس طرح کہ پہلے پیش آچکے ہین، اگر عادت اپنا یہ عمل نہ کرتی، تو حافظہ و حواس کے ماورا واقعات

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷) سکے ساتھ کامل و انتہائی اختیارات نہیں سونپے جا سکتے، تجربہ اور تاریخ بھی یہی بتاتی ہے، کہ ہر زمانہ اور ہر ملک میں اس طرح کی مطلق العنانی اور احمقانہ اعتماد سے کیسے کیسے عظیم الشان فسادات برپا ہوتے رہے ہین، روزانہ زندگی کے فیصلون اور تدابیر مین بھی عقل و تجربہ کے مابین، یہی امتیاز مرعی نظر آتا ہے، تجربہ کار مدبر، سپہ سالار، طبیب یا تاجر پر بھروسہ کیا جاتا ہے، اس کے کہے پر عمل ہوتا ہے، اور نوآموز اناڑی چاہے فطرۃً کتنا ہی ذکی و فہیم کیوں نہ ہو، اس کی بات کا اعتبار نہیں ہوتا، گو یہ مان بھی لیا جائے، کہ بعض خاص حالات میں، بعض قسم کے نتائج کے متعلق عقل معقول یا قابلِ لحاظ قیاسات قائم کرسکتی ہے، تاہم تجربہ کے بغیر محض عقلی قیاس ناقص ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عقل و نظر سے ماخوذ اصول کو قطعیت و استواری صرف تجربہ ہی سے حاصل ہوسکتی ہے، لیکن باوجود اس کے کہ زندگی کے نظری اور عملی دونوں شعبون مین عقل و تجربہ کا یہ امتیاز عالمگیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، پھر بھی مین اس اعلان سے نہ جھجکونگا، کہ اس کی تہ مین غلطی ہے، یا کم از کم یہ نہایت سطحی فرق و امتیاز ہے، اگر ہم ان دلائل کی جانچ کرین، جو مذکورۂ بالا علوم سیاسیات و طبعیات وغیرہ میں بطور عقلی نتائج کے تسلیم کئے جاتے ہیں، تو بالآخر ان کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسا اصول نکلیگا، جو بجز مشاہدہ و تجربہ کے کسی اور عقلی قیاس پر نہیں مبنی ہوسکتا، ان دلائل اور ان اصول مین جنکو عوام خالص تجربہ سے ماخوذ خیال کرتے ہیں، صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ اول الذکر صورت میں ہم کو اپنے مشاہدہ و تجربہ پر کسی حد تک غور و فکر بھی کرنا پڑتا ہے، تاکہ اس کے مخصوص حالات و لوازم کا پوری طرح علم ہو جائے، بخلاف دوسری صورت کے، کہ اس میں ہمارا گذشتہ تجربہ موجودہ نتیجہ کے تمام و کمال مطابق ہوتا ہے، کی تبرئیس یا نیرو (قدیم روما کے دو ظالم بادشاہ، ۔ م) کی تاریخ پڑھکر یہی اندیشہ ہوتا ہے، کہ اگر ہمارے سلاطین قوانین اور کونسلوں کی بندش سے آزاد کر دیئے جائین، تو ان سے بھی وہی مظالم سرزد ہونگے لیکن ظالم بادشاہون کی تاریخ سے قطع نظر کرکے، اگر ہم خودخانگی ہی زندگی میں فریب و دغا

سے ہم قطعاً جاہل رہتے، ہم کبھی بھی نہ جان سکتے، کہ کون سے وسائل اختیار کرین جو مقاصد کے مطابق پڑین، نہ کسی نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے ہم اپنی فطری قوتین استعمال مین لا سکتے، اور فکر کے ایک بڑے شعبہ کی طرح عمل کا بھی خاتمہ ہو جاتا،

یہان یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ اگرچہ ہمارے تجربہ کے نتائج ہم کو حافظہ یا حواس سے آگے پہنچا دیتے ہین، اور ایسے واقعات کا یقین دلاتے ہین، جو نہایت ہی بعید زمان و مکان مین واقع ہوئے ہین تاہم حواس یا حافظہ کے سامنے بوقت استنباط براہِ راست کوئی نہ کوئی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸) اور ظلم و ستم کے واقعات کو سامنے رکھکر ذرا غور کرین تو بھی یہی ڈر پیدا ہوگا، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ شر و فساد انسان کی فطرت ہی مین داخل ہے، جہاں کہیں بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا جائیگا، ظلم کا خدشہ لگا رہیگا، دونوں صورتوں میں ہمارے اس اخذ و استنباط کی آخری بنیاد تجربہ ہے، کوئی شخص بھی اتنا الھڑ اور ناتجربہ کار نہیں کہا جا سکتا جس نے انسانی زندگی کے حالات کے متعلق اپنے مشاہدہ کی وساطت سے بہت سے کلی اور صحیح اصول نہ بنا لئے ہوں، البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ جب تک امتدادِ زمانہ اور مزید تجربات سے یہ اصول اچھی طرح پختہ و وسیع نہ ہو لیں، اور ان کا صحیح محلِ استعمال نہ معلوم ہو جائے، اس وقت تک ان کے استعمال میں لغزش کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے، کیونکہ ہر صورت یا واقعہ بہت سے ایسے خاص چھوٹے چھوٹے جزئیات سے گھرا رہتا ہے جو رسا سے رسا ذہن سے بھی ابتدا میں نظر انداز ہو جاتے ہیں، حالانکہ صحتِ استنباط و حسنِ تدبیر کا دار و مدار تمامتر انہی کے استقصا پر ہوتا ہے، پھر اس کے ذکر کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ ایک نوعمر مبتدی کے ذہن میں اس کے عام مشاہدات و اصول ہمیشہ اپنے صحیح موقع پر نہیں آتے، نہ مناسب تامل و تمیز کے ساتھ وہ ان کو برجستہ ہر جگہ چسپاں کر سکتا ہے، اصل یہ ہے، کہ جسکو تم ناتجربہ کار مستدل کہتے ہو، اگر قطعاً ناتجربہ کار ہوتا، تو سرے سے کوئی استدلال کر ہی نہ سکتا، اور جب ہم کسی کو ناتجربہ کار کہتے ہیں، تو ہماری مراد صرف ایک اضافی کمی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ اس کا تجربہ ابھی نسبتہً ناقص اور ادنیٰ درجہ کا ہے،

ایسی چیز موجود ہونا لازمی ہے جس سے اخذِ نتائج کا عمل شروع کر سکیں، انسان کو جب کسی ویرانے مین کثرت سے بڑی بڑی عمارتون کے کھنڈر ملتے ہین تو وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، کہ قدیم زمانے مین یہ ویرانہ کسی متمدن قوم کی بارونق آبادی تھی، لیکن اگر اس قسم کی کوئی شے نہ سامنے آتی تو وہ کبھی یہ نتیجہ نہین نکال سکتا تھا، قدیم زمانے کے حالات ہم تاریخ سے معلوم کرتے ہین لیکن اسکے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ پہلے ہم اُن مجلدات کا مطالعہ کرین جنمین یہ واقعات درج ہین اور پھر اس سے ہم اپنے استنباطات کی درجہ بدرجہ تمام شہادتون کو طے کر کے بالآخر عینی شاہد یا ایسے لوگون تک جا پہنچتے ہین جو ان دور دراز واقعات کے عین موقع پر موجود تھے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم اپنے عمل استنباط کو کسی ایسے واقعے سے نہ شروع کرین، جو براہِ راست حافظہ یا حواس کے روبرو ہے، تو ہمارا سارا استدلال محض فرضی ہوگا، اور بعد کی کڑیان ایک دوسرے سے چاہے کیسی ہی وابستہ کیون نہ ہون پھر بھی سارا سلسلۂ استنباطات با درہوا رہیگا جس سے کسی امر واقعی کے علم تک ہم نہ پہنچ سکین گے، اگر مین تم سے پوچھون کہ فلان واقعہ جس کو تم بیان کر رہے ہو، اس پر کیون یقین رکھتے ہو، تو تم اس کی کوئی نہ کوئی وجہ بتاؤ گے اور یہ وجہ خود کوئی دوسرا واقعہ ہی ہوگی، جو پہلے واقعہ سے وابستہ ہے، لیکن تمھارا یہ سلسلۂ توجیہہ چونکہ نامتناہی نہین ہوسکتا، اس لئے بالآخر کہین نہ کہین تم کو کسی ایسے واقعہ پر رک جانا پڑے گا جو تمھارے حافظہ یا حواس کے سامنے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا کہ تمھارا یقین سراسر بے بنیاد تھا،

اس ساری بحث کا ماحصل جو کچھ نکلتا ہے، گو وہ فلسفہ کے عام نظریات سے ذرا بعید ہے، تاہم بجائے خود ایک نہایت ہی سیدھی سادھی سی بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ یقین جو کسی وجود یا امر واقع سے متعلق ہو کسی نہ کسی ایسی ہی شئے سے ماخوذ ہوسکتا ہے، جو حافظہ یا حواس کے روبرو ہو، اور ایک ایسے عادی اتصال کا پایا جانا ضروری ہے، جو حواس یا حافظہ کے سامنے کی

اس شے کو کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ کرتا ہو، یا دوسرے لفظون مین یون کہو کہ جب بہت سی مثالون مین یہ تجربہ ہوچکتا ہے کہ فلان دوچیزین مثلاً آگ اور گرمی، برف اور ٹھنڈک ہمیشہ باہم وابستہ رہی ہین، تو پھر اگر آگ یا برف سامنے لائی جائے تو بربناے عادت ذہن گرمی یا سردی کا متوقع ہوجاتا ہے، اور یقین کرتا ہے کہ یہ کیفیت اس مین موجود ہے جس کا قریب جانے پر احساس ہوگا، یہ یقین لازمی نتیجہ ہے ذہن کو ان مذکورہ حالات مین رکھدینے کا، جب ہم اس طرح کے حالات مین ہون تو نفس کا یہ فعل بالکل اسی طرح ناگزیر ہے، جس طرح کسی احسان کرنے والے سے محبت اور نقصان پہنچانے والے سے عداوت کا ہونا، ذہن کے یہ تمام افعال ایک طرح کے جبلّی میلانات ہین، جنکو کوئی استدلال یا عملِ فکر وفہم نہ پیدا کرسکتا ہے، اور نہ فنا کرسکتا ہے،

یہان پہنچکر اگر ہم اپنی فلسفیانہ تحقیقات کا دروازہ بند کردین، تو یہ بالکل بجا ہوگا، اس لئے کہ اکثر مسائل مین تو ہم اس حد سے آگے بڑھ ہی نہین سکتے، باقی یہ دعویٰ تمام مسائل کی نسبت بلا استثنا کیا جاسکتا ہے، کہ تجسّس وتحقیق کی عجیب وغریب سرگردانیون کے بعد آخر کار ہر پھر کر پھر اسی نقطہ پر آجانا پڑتا ہے، بانیہمہ ہمارا تجسّس لائقِ عفو، بلکہ شاید قابلِ تحسین ہوگا، بشرطیکہ وہ ہماری تحقیقات کو کچھ اور آگے لے جاسکے، اور اس امر پر کچھ مزید روشنی ڈال سکے، کہ اس یقین کی ماہیت کیا ہے، اور یہ اتصالِ عادی کہان سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی توجیہات یا تمثیلات ہاتھ آجائین، جو کم ازکم تجریدی علوم کے شیدائیون کی تشفی کا باعث ہون، اور ان کی ضیافتِ طبع کے لئے غور وفکر کا کچھ سامان مہیا ہوجائے گو وہ اپنی انتہائی استواری کے باوجود بھی شک وشبہہ کی آلایش سے قطعاً پاک نہین ہوسکتین، باقی رہے وہ لوگ جن کا مذاق اس خواہ مخواہ کی موشگافی کا طالب نہین، وہ اس باب کی بقیہ بحث کے مخاطب نہین ہین،

اور بعد کے آنے والے مباحث اس ٹکڑے کو حذف کر کے بھی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں،

فصل - ۲

انسان کے تخیل سے زیادہ کوئی شئے آزاد نہیں، اور اگرچہ یہ تخیل تصورات کے اس ذخیرہ سے آگے نہیں بڑھ سکتا، جو حواس ظاہری و باطنی نے فراہم کر دیا ہے، تاہم ان کی ترکیب وتحلیل اور تقسیم وتجزی کی اس کو غیر محدود قوت حاصل ہے جس کی بدولت وہ ان تصورات سے ہر طرح کے افسانے اور اساطیر گڑھ سکتا ہے، وہ ایک فرضی سلسلۂ واقعات کو اصلیت کے رنگ میں رنگ دے سکتا ہے، ان واقعات کو ایک متعین زمان ومکان کی طرف منسوب کر سکتا ہے، ان کا اس طرح تصور کر سکتا ہے کہ گویا ہو بہو واقعہ ہیں، اور ہر لحاظ سے ان کو ایک ایسا تاریخی مرقع بنا دے سکتا ہے، جس پر آدمی پوری قطعیت کے ساتھ یقین رکھتا ہے، لہذا اب سوال یہ ہے، کہ اس قسم کے فرضی افسانہ اور واقعی یقین کے مابین کیا فرق ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس فرق کا منشا کوئی ایسا مخصوص تصور نہیں ہے، جو یقینی امور میں تو پایا جاتا ہو، لیکن خیالی افسانوں میں اس کی کمی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ذہن کو جب اپنے تمام تصورات پر قدرت حاصل ہے، تو وہ یقین کے اس مخصوص تصور کو جس افسانہ کے ساتھ چاہتا ضم کر دے سکتا تھا، اور اس طرح ہمارے روزانہ تجربات کے خلاف اپنی مرضی سے ہر من گڑھت شئے کو یقین کا جامہ پہنا دیسکتا تھا، حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، مثلاً ہم اپنے عالمِ خیال میں آدمی کے سر کو گھوڑے کے دھڑ سے جوڑ دے سکتے ہیں، لیکن یہ یقین کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، کہ واقعۃً گھوڑے اور انسان کی مجموعی صورت کا کوئی جانور پایا جاتا ہے،

لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تخیل ویقین کے مابین جو فرق ہے، اس کا منشا، احساس کی کوئی

ایسی خاص نوعیت ہے، جو موخرالذکر کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور اول الذکر میں مفقود ہے یہ احساس
نہ ارادہ کا پابند ہوتا ہے اور نہ مرضی کا تابع، بلکہ تمام دیگر احساسات کی طرح خاص اوقات و حالات
کے ماتحت از خود قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے، جب کوئی چیز حافظہ یا حواس کے سامنے آتی ہے تو
عادت کی قوت فوراً ذہن کو اس دوسری چیز کے تصور تک پہنچا دیتی ہے، جو عموماً پہلی کے ساتھ
وابستہ رہی ہے، اور اس تصور کے ساتھ جو خاص نوعیت کا احساس پایا جاتا ہے، وہ واہمہ کے خیالی
پلاؤ سے مختلف ہوتا ہے، بس یقین کی ساری ماہیت یہی مختلف نوعیت کا احساس ہے، کیونکہ
کوئی واقعہ چاہے ہم اس پر کتنا ہی شدید یقین کیوں نہ رکھتے ہوں ایسا نہیں ہے، کہ جس کے
خلاف کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، لہذا اگر احساس تصور میں تفاوت نہ ہو تو نفس تصور میں یقین اور
عدم یقین دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اگر کسی ہموار میز پر ہم بلیرڈ کے ایک گیند کو
دوسرے کی طرف جاتا ہوا دیکھیں تو نہایت آسانی سے تصور کر سکتے ہیں، کہ یہ ٹکرا کر رک جائیگا،
یہ تصور کسی تناقض کو مستلزم نہیں، لیکن پھر بھی اس سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اس تصور کے
احساس سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے، جس میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نہیں ٹکر کے بعد دوسرا گیند
حرکت کرنے لگیگا،

اس خاص احساس کی **تعریف** کرنا اگر ناممکن نہیں تو کم از کم مشکل بیحد ہے، بالکل اسی طرح
جس طرح ٹھنڈک کی کیفیت یا غصہ کی تعریف کسی ایسی مخلوق کو سمجھانا دشوار ہے، جو ان احساسات
سے قطعاً نابلد ہے، اس احساس کا بس صحیح اور مناسب نام یقین ہے، جس کے معنی سمجھنے میں
کسی کو زحمت نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا شعور ہر شخص کو ہر وقت ہوتا رہتا ہے، البتہ من وجہ
اس کی تشریح و توضیح نامناسب نہ ہو گی، جس کے ذریعہ سے ممکن ہے کہ بعض ایسی تمثیلات ہاتھ
آجائیں جن سے احساس کی یہ خاص نوعیت زیادہ روشن ہو جائے، میرے نزدیک یقین کی

حقیقت اس سے زیادہ کچھ بھی نہین ہے، کہ تخیل محض کی بہ نسبت وہ کسی شے کے زیادہ واضح، اُجاگر، قوی اور استوار تر تصور کا نام ہے، یہ کئی کئی لفظون کا استعمال نہایت ہی غیر فلسفیانہ طریقہ معلوم ہوتا ہوگا، لیکن ان الفاظ سے مقصود ذہن کے صرف اس فعل کو کسی نہ کسی طرح سمجھانا ہے، جو واقعی چیزون کو (یا جن کو واقعی سمجھا جاتا ہے) خیالی افسانون کی بہ نسبت ہمارے لئے زیادہ مستحکم، زیادہ وزن دار اور زیادہ پرزور و باثر بنا دیتا ہے، لہذا اصل شے سے ہم کو اتفاق ہے، تو پھر لفظون پر جھگڑنا فضول ہے، تخیل اپنے تصورات پر ہر طرح کے تصرف کی قدرت رکھتا ہے، وہ ان کو جوڑ سکتا ہے، ملا سکتا ہے اور تمام ممکن صورتون مین ان کو الٹ پلٹ سکتا ہے، وہ محض خیالی چیزون کا زمان و مکان کے تمام مختصات کے ساتھ نقشہ کھینچ دے سکتا ہے، وہ ہماری آنکھون کے سامنے ان کو اس طرح لا کر کھڑا کر دے سکتا ہے، جس طرح وہ فی الواقع موجود ہو سکتی تھین، لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ تخیل خود اپنی قوت سے یقین کے درجہ کو پہنچ سکے، لہذا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یقین کا مدار تصورات کی کسی خاص صنف یا ترتیب پر نہین ہے، بلکہ اسکا تعلق ان تصورات کے ادراک کی کسی مخصوص ذہنی کیفیت و احساس پر ہے، مین مانتا ہون کہ اس احساس یا کیفیت ذہنی کی کامل تشریح ناممکن ہے، زیادہ سے زیادہ ہم ایسے مختلف الفاظ استعمال کر سکتے ہین کہ فی الجملہ اس کے قریب پہنچ جائین، لیکن اس کا صحیح اور ٹھیک نام جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے صرف "یقین" ہے، یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کو ہر آدمی روزمرہ کی زندگی مین سمجھتا ہے، باقی فلسفہ مین ہم اس دعوی سے آگے نہین جا سکتے، کہ یقین ایک ایسے خاص احساس پر مشتمل ہوتا ہے جو واقعی امور کو خیالی افسانون سے الگ اور ممتاز کر دیتا ہے، جو ان کو زیادہ وزنی و مؤثر بنا دیتا ہے؛ ان مین زیادہ اہمیت پیدا کر دیتا ہے؛ ذہن مین ان کو جاگزین کر دیتا ہے؛ اور ہمارے اعمالِ حیات پر ان کو حکمران کر دیتا ہے، مثلاً اس وقت میرے کان

مین ایک ایسے شخص کی آواز آئی، جس کو مین جانتا ہون، اور یہ آواز ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ برابر والے کمرے سے آرہی ہے، آواز کا یہ حسّی ارتسام فوراً میرے خیال کو اس شخص اور اس کے آس پاس کی چیزون کی جانب منتقل کردیتا ہے، اور آنکھون کے سامنے ان کا نقشہ کھنچ جاتا ہے، یہ تصورات محض خیالی باتون سے بہت سے زیادہ میرے ذہن پر تسلط رکھتے ہین، ان کا احساس بالکل ہی مختلف ہوتا ہے، اور لذت والم رنج وراحت کا جو اثر بھی یہ ڈالتے ہین، بہت ہی قوی ہوتا ہے،

اب اس نظریہ کو پوری وسعت دو کہ احساس یقین کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہین ہے کہ وہ خیالی افسانون کی بہ نسبت ایک زیادہ محکم و استوار تصور ہوتا ہے، اور یہ کہ اس تصور مین یہ مخصوص کیفیت اس عادی اتصال سے پیدا ہوتی ہے، جو اس تصور کو حافظہ یا حواس کی کسی پیش نظر شے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، مین سمجھتا ہون کہ اتنا مان چکنے کے بعد، یہ معلوم کرنے مین کوئی دشواری نہ ہوگی، کہ ذہن کے دیگر افعال بھی اسی سے مماثل ہوتے ہین، اور اس اصول کو اور زیادہ وسیع کیا جا سکتا ہے،

ہم پہلے ہی بتا آئے ہین کہ قدرت نے خاص خاص تصورات مین باہم خاص خاص روابط قائم کردیئے ہین، اور جون ہی ایک تصور ہمارے ذہن مین آتا ہے، فوراً اپنے تعلق ارتباط رکھنے والے تصور کو بھی سامنے کردیتا ہے، اور نامحسوس طور پر ہماری توجہ اس کی طرف مڑجاتی ہے، ربط یا ائتلاف کے یہ اصول ہماری تحلیل کے بموجب تین ہین، مماثلت، مقارنت اور علیت، یہی وہ روابط ثلثہ ہین، جو ہمارے منتشر خیالات کو باہم جوڑ کر، اس مسلسل فکر و استدلال کی صورت پیدا کردیتے ہین، جس مین کم وبیش تمام بنی نوع انسان شریک ہین، یہان ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا تمام مذکورہ بالا علائق کا یہ خاصہ ہے، کہ جب ایک شے حافظہ یا حواس کے

روبرو آتی ہے، تو نہ صرف اپنے ساتھ ارتباط رکھنے والی شے کا تصور پیدا کر دیتی ہے، بلکہ یہ تصور دوسری صورتون کی بہ نسبت زیادہ محکم و استوار بھی ہوتا ہے ؛ علاقۂ علت و معلول سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق تو اس سوال کا جواب اثبات ہی مین نظر آتا ہے، اب اگر ائتلافات کے بقیہ دونون علائق یا اصول مین بھی یہی بات پائی جاتی ہو تو پھر تمام افعالِ ذہنی کے لئے یہ ایک قاعدہ کلیہ قرار پاسکتا ہے،

اس کی تحقیق کے لئے سب سے پہلی مثال یہ لو کہ جب کسی دوست کی تصویر ہم دیکھتے ہین تو ظاہر ہے کہ مماثلت کی بنا پر اس کا جو تصور اس وقت ہمارے ذہن مین آتا ہے، وہ زیادہ جلی ہوتا ہے، اور اس تصور سے غم یا مسرت کا جو جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے، زیادہ قوی اور تیز ہوتا ہے اس کا سبب علاقۂ مماثلت اور ایک ارتسام حاضر دونون کا اجتماع ہے، لیکن اگر یہ تصویر اس دوست کی نہ ہو یا اس سے مشابہ نہ ہو، تو اس کی طرف سرے سے ہمارا خیال ہی نہ جائے گا، اسی طرح اگر دوست یا اس کی تصویر کچھ سامنے نہ ہو، تو اس صورت مین بھی، گو تصویر کے خیال سے دوست کا خیال آسکتا ہے، مگر یہ اجاگر ہونے کے بجائے اور دھندلا ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب کسی دوست کی تصویر سامنے ہو تو بے شک اس کے دیکھنے مین لطف آتا ہے لیکن اگر یہ ہٹا لیجائے، تو پھر بجائے اس کے کہ پہلے ہم اس تصویر کا خیال کرین، اور اس کی وساطت سے دوست کا خود براہِ راست دوست ہی کا تصور جانے کو زیادہ پسند کرینگے،

کیتھولک مذہب والون کی رسمین بھی اسی قبیل کی مثالون مین داخل کیجاسکتی ہین، یہ وہم پرست اپنے سوانگون کے لئے جن پر اُن کو لعنت ملامت کیجاتی ہے علی العموم یہی عذر بیان کرتے ہین، کہ ان خارجی افعال و حرکات سے دینی جوش و مذہبیت کے تازہ اور تیز کرنے مین مدد ملتی ہے، جو تمامتر صرف بعید و غیر مادی چیزون پر توجہ رکھنے سے ضعیف

مضمحل ہو جاتا ہے، وہ کہتے ہین کہ ہم تصویرون اور بتون کے ذریعہ سے اپنے اعتقاد کی غیر مادی چیزون کی گویا ایک محسوس شبیہ یا ظل پیدا کرتے ہین جس کی براہ راست موجودگی، غیر مادی چیزون کے حاضر و ناظر جاننے مین اس سے زیادہ معین ہوتی ہے جتنا کہ خالی مراقبہ یا ذہنی تصور سے ممکن ہے، محسوس چیزین ہمیشہ متخیلہ پر زیادہ اثر ڈالتی ہین، اور یہ اثر فورًا آسانی سے اُن تصورات تک متعدی ہو جاتا ہے، جو ان محسوسات سے متعلق یا مماثل ہوتے ہین، ان مثالون اور اس ویل سے مین صرف یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہون کہ مماثلت کے اثر سے تصورات کا واضح اور اجاگر ہونا، ایک نہایت عام بات ہے، اور چونکہ ہر مثال مین مماثلت کے ساتھ ارتسام کا پایا جانا بھی ضروری ہے، لہذا اصول مذکورہ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جس کثرت سے تجربات درکار ہون مل سکتے ہین،

مقارنت و مماثلت دونون کے متعلق ان تجربات کی مزید تقویت ایک اور صنف کے تجربات سے بھی ہو سکتی ہے، یہ تو قطعی ہے کہ کسی شے کی دوری، اس کے تصور کو کمزور کر دیتی ہے، اور جب ہم کسی چیز سے قریب ہوتے ہین تو گو وہ حواس سے اب بھی غائب ہوتا ہم ذہن پر اس کا اثر اتنا قوی پڑنے لگتا ہے، کہ گویا وہ براہ راست ایک ارتسام ہے، کسی چیز کے نفس خیال سے بھی اس کے مقارن چیزون کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، لیکن انتقالِ ذہن مین زیادہ وضاحت صرف اسی حالت مین ہوتی ہے، کہ کوئی چیز واقعًا سامنے موجود ہو، جب مین گھر سے چند میل کے فاصلہ پر ہوتا ہون، تو وہان کی باتون کا اثر بہ نسبت اس کے کہین زیادہ پڑتا ہے کہ مین دو سو فرسنگ کے فاصلہ پر ہون، گو اتنے فاصلہ پر بھی اگر اپنے احباب یا اہل و عیال کے پڑوس کی کسی شے کا خیال کرون تو بھی ان کا تصور قدرۃً پیدا ہو جائے گا، لیکن اس صورت مین چونکہ ذہن کے سامنے کی دونون چیزین صرف تصور ہی تصور ہین، اس لئے باوجود ذہنی انتقال کی سہولت کے، تنہا یہ انتقال، کسی تصور کو زیادہ اُجاگر کرنے کے قابل نہ ہوگا، کیونکہ براہ راست خود

حواس کے سامنے کوئی چیز نہین موجود ہے،

اس مین کسی شخص کو شبہہ نہین ہوسکتا، کہ علیت یا علاقۂ تعلیل بھی وہی اثر رکھتا ہے، جو مماثلت اور مقارنت کے بقیہ دو علاقون کا ہوتا ہے، وہم پرست آدمی اولیا و فقرا کی یادگارون پر جان دیتے ہین، اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے، اعتقاد تازہ ہوتا رہتا ہے، اور ان بزرگون کا تصور جن کو وہ اسوۂ عمل بنا کر پیروی کرنا چاہتے ہین، زیادہ پائیدار اور مضبوط بنا رہتا ہے، اب ظاہر ہے کہ خود کسی بزرگ کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی چیز اس کی بہترین یادگار ہوگی، لباس وغیرہ کو تبرک سمجھنے کی بھی یہی وجہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزین ایک زمانہ مین اس کے دستِ تصرف مین تھین، وہ ان کو دھرتا اٹھاتا تھا، جس کی بنا پر گویا یہ سب چیزین ایک طرح سے اس کی ذات کے ناتمام معلولات واثرات خیال کیجاتی ہین، اور جن آثار ونتائج سے ہم کو اس کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے، ان مین یہ چیزین اس کی ذات کے ساتھ سب سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہین،

فرض کرو، کہ کسی مدت کے بچھڑے ہوے یا مرحوم دوست کا لڑکا آجائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دیکھتے ہی اس دوست کی یاد بھی تازہ ہوجائے گی، اور تمام پچھلی بے تکلفیان اور محبت و اخلاص کے تعلقات کی تصویر جس وضاحت کے ساتھ آنکھون کے سامنے پھر جائے گی، وہ کسی اور صورت سے نہ حاصل ہوتی، اس مثال سے بھی اسی اصولِ بالا کی تائید وتصدیق ہوتی ہے،

ان مذکورہ واقعات وتجربات کے بارے مین یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ جس مرتبط شے کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے، اس کا پہلے سے یقین ہونا ضروری ہے، ورنہ علاقۂ اسلاف سے کوئی نتیجہ نہین نکل سکتا، تصویر کا اثر اس یقین پر مبنی ہے کہ ہمارا دوست ایک زمانہ مین موجود تھا، گھر کا قرب وہان کے متعلق تصورات کو بے اس کے نہین ابھار سکتا، کہ پہلے ہم کو اس امر کا یقین ہو کہ گھر واقعی موجود ہے، اب میرا دعویٰ یہ ہے کہ جہان یقین کا تعلق ایسی چیزون سے ہوتا ہے، جو فقط حا

یا حواس کے ماورا رہیں وہاں بھی اس کی یہی نوعیت ہوتی ہے اور بعینہ انھیں مفصلۂ بالا اسباب یعنی انتقال ذہن اور وضاحت تصور سے پیدا ہوتا ہے، جب میں خشک لکڑی کا کوئی ٹکڑا آگ میں ڈالتا ہوں، تو فوراً دل میں سمجھ لیتا ہوں کہ اس سے آگ بجھنے کی جگہ اور تیز ہوجائیگی علت سے معلول کی طرف ذہن کا یہ انتقال عقل وقیاس پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مدار تمامتر عادت وتجربہ پر ہوتا ہے، اور چونکہ اس کی ابتدا ایک ایسی شے سے ہوتی ہے، جو حواس کے روبرو ہے، اس لئے آگ کے تیز ہونے کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ محض تخیل کی بے سروپا باتوں یا خیالی پلاؤ سے زیادہ قوی اور اجاگر ہوتا ہے، خیال فوراً اس کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور ادراک کی تمام وہ قوت اس کی جانب منتقل کردیتا ہے جو ارتسام حواس سے حاصل ہوتی ہے، یہ ہوسکتا ہے، کہ شراب کا گلاس سامنے آنے سے اتفاقاً تلوار کے زخم اور اس کی تکلیف کا خیال آجائے لیکن کیا اس خیال کے مقابلہ میں زخم وتکلیف کا وہ تصور یقیناً قوی تر نہ ہوگا، جو سینہ پر تلوار رکھدینے سے پیدا ہوتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ اس قسم کے قوی تصور وادراک کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ ایک چیز حواس کے سامنے موجود ہے اور اس سے بر بنائے عادت ذہن ایک اور ایسی چیز کے تصور کی طرف مڑ جاتا ہے، جو بالعموم اس کے ساتھ وابستہ رہی ہے، امور واقعیہ کے متعلق اخذ نتائج میں ذہن کا جو کچھ فعل ہوتا ہے اس کی ساری حقیقت بس اتنی ہی ہے، مزید تشفی کیلئے افعال ذہن میں اور بھی بعض ایسی تمثیلات مل جاتی ہیں، جن سے اسی حقیقت کی توضیح وتشریح ہوتی ہے، یعنی جہاں کہیں پیش حواس شے سے کسی دوسری شے کی جانب ذہن کا انتقال ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس دوسری شے کا تصور محکم واستوار ہوتا ہے،

غرض معلوم یہ ہوا کہ عمل فطرت اور ہمارے سلسلۂ تصورات کے مابین ایک مقررہ توافق وتناسب موجود ہے، اور گو ہم ان قوتوں سے قطعاً ناواقف ہوں، جو کارخانۂ فطرت پر حکمران

ہیں، تاہم اتنا صاف نظر آتا ہے کہ ہمارے خیالات وتصورات اسی سلسلہ کے مطابق چلتے ہیں جو اس کارخانۂ فطرت کے دیگر افعال میں جاری ہے، اس مطابقت کا مبدء و منشا عادت ہی جسکا وجود نوعِ انسان کے بقا اور زندگی کی رہنمائی کے لئے لابدی تھا، اگر کسی چیز کے سامنے آتے ہی ان چیزوں کا تصور ذہن میں نہ پیدا ہوجایا کرتا، جو علی العموم اس کے ساتھ وابستہ رہی ہیں، تو ہمارا علم حواس یا حافظہ کے تنگ حدود سے آگے نہ بڑھ سکتا، اور ہم کبھی اس قابل نہ ہوتے، کہ وسائل کو مقاصد کے مطابق ترتیب دے سکیں، اور نہ ہم اپنی فطری قوتوں کو حصولِ خیر یا اجتنابِ شر کے کام میں لاسکتے، عللِ اولی کی تحقیق وتلاش کے شیدائیوں کی فکر وحیرت کے لئے یہی سامان بہت کافی ہے،

زیر بحث نظریہ کی مزید توثیق کے لئے ہم اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ذہن کا یہ خاص فعل، جس کی بنا پر ہم معلولات کا علل سے اور علل کا معلولات سے استنباط کرتے ہیں، چونکہ تمام بنی نوعِ انسان کی بقا کے لئے اشد ضروری ہے، اس لئے اس کو مغالطہ آمیز عقلی قیاسات کے سپرد نہیں کیا جاسکتا تھا، کیونکہ عقل واستدلال کا یہ حال ہے کہ بچپن کے ابتدائی ایام میں اس کا سرے سے پتہ نہیں ہوتا، اور ایسا کوئی زمانہ بھی انسانی زندگی میں نہیں آتا، کہ زبردست سے زبردست عقل کی طرف سے بھی انتہائی لغزش وخطا کا اندیشہ نہ لگا رہتا ہو، لہذا قدرت کی اس عالمگیر حکمت کا اقتضا جو ہر جگہ نظر آتی ہے، یہی تھا، کہ وہ ذہن کے ایسے اہم اور زندگی کے لئے ناگزیر فعل کو کسی ایسی جبلت اور میکانکی میلان کی نگرانی میں دیدے، جس کے افعال میں خطا کی گنجایش ہی نہ ہو، جس کا سررشتہ زندگی و فکر کے اولین ظہور کے ساتھ وابستہ ہو، اور جو عقل وفہم کے بہ تکلف پیدا کئے ہوئے قیاسات سے آزاد ہو، جس طرح فطرت نے ہم کو اپنے ہاتھ پاؤں کا استعمال کرنا سکھلا دیا ہے، بے اسکے

کہ اُن کے اعصاب وعضلات کی مشین کا ہم پہلے علم حاصل کریں، اسیطرح اس فطرت نے ہمارے اندر ایک ایسا جبلّی میلان بھی ودیعت کر دیا ہے، جو فکر وخیال کو اسی راہ پر لگا دیتا ہے، جس پر کہ کائنات خارجی چل رہی ہے، گو کہ ہم خود ان طاقتوں اور قوتوں سے جاہل ہیں جن پر کہ خارجی اشیار کی یہ منضبط ومسلسل روش موقوف ہے،

باب ۶

متعلق ظن[1]

ممکن ہے کہ دنیا مین بخت و اتفاق کا فی نفسہ کوئی وجود نہ ہو، لیکن جہان کسی واقعہ کی اصلی علت کا پتہ نہین لگتا، تو ذہن اس کو بخت و اتفاق ہی پر محمول کرتا ہے،

اس مین شک نہین، کہ جس صورت مین کسی ایک جانب اتفاقات زیادہ ہوتے ہین، تو ظنِ غالب اسی جانب جاتا ہے، اور جس نسبت سے اتفاقات کی اس زیادتی کا پلہ ایک طرف کو جھکتا جاتا ہے، اسی نسبت سے غلبۂ ظن مین بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اور یقین و قبول کا درجہ قوی ہوتا جاتا ہے، اگر کسی پانسہ کے چار رخ ایک طرح کی شکل یا ایک تعداد کے نقطے رکھتے ہون، اور باقی دو رخ ان سے مختلف شکل یا تعداد کے ہون تو گمان غالب یہی ہوگا، کہ چار رُخ والی شکل یا تعداد کا پانسہ پڑے گا، اور اگر کہین ایسا ہو کہ ہزار رُخ ایک

---

[1] لاک نے دلائل کی دو قسمین قرار دی ہیں، برہانی اور ظنی، اس تقسیم کی رو سے تمام انسانون کا فانی ہونا یا آفتاب کا کل نکلنا صرف ایک ظنی امر ہے، لیکن زبان کو عام بول چال کے مطابق قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ دلائل کو برہان، ثبوت اور ظن تین اصناف مین تقسیم کیا جائے، اور ثبوت سے مراد تجربہ کے وہ دلائل ہون جنمین شک و شبہہ کی گنجایش نہین ہوتی،

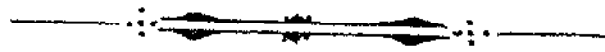
طرح کے ہوں، اور صرف ایک رخ دوسری طرح کا تو غلبۂ ظن بہت زیادہ بڑھ جائے گا، اور یقین یا توقع میں زیادہ قطعیت پیدا ہو جائے گی، ذہن کا یہ عمل یا استدلال ایک نہایت ہی پیش پا افتادہ اور سطحی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن ذرا غائر نظر ڈالنے سے اُمید ہے، کہ اس کے اندر فکر و تجسس کا کافی سامان ملیگا،

جب ذہن یہ جاننا چاہتا ہے، کہ مذکورۂ بالا قسم کا پانسہ پھینکنے سے کیا نتیجہ نکلیگا، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود اس کا ہر رخ، اس کے نزدیک مساوی امکان رکھتا ہے، اور اتفاق کے معنی یہ ہیں، کہ تمام ممکن نتائج و احتمالات بالکل مساوی ہوں، لیکن چونکہ پانسہ کے اکثر رخ ایک طرح کے ہیں، جن کے پڑنے سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوگا، اس لئے ذہن مختلف احتمالات یا اتفاقات پر غور کرنے سے بار بار اور زیادہ تر اسی نتیجہ کی جانب جھکتا ہے، پانسہ کے اکثر رخوں کا جو ایک ہی نتیجہ تک پہنچاتے ہیں، اس طرح یکساں ہونا، قدرت کی کسی ناقابلِ فہم حکمت و تدبیر سے، برجستہ ہمارے اندر احساس یقین پیدا کر دیتا ہے، اور اس نتیجہ کو اپنے اس مخالف نتیجہ پر راجح کر دیتا ہے، جس کی تائید میں رخوں کی تعداد کم ہے، اور جس پر ذہن کی نگاہ نسبتہً کم پڑتی ہے، اب اگر ہم یہ مان لیں کہ یقین کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ محض خیالی پلاؤ کی بہ نسبت کسی شے سے زیادہ قوی و استوار ادراک کا نام ہے، تو ذہن کے مذکورۂ بالا فعل کی کسی حد تک توجیہہ ہو جاتی ہے، یعنی پانسہ کے کثیر التعداد رخوں کا یکساں ہونا، خیال میں انہی کی شکل کو زیادہ مضبوطی سے جما دیتا ہے، اس میں زیادہ قوت و وضاحت پیدا کر دیتا ہے، عواطف و جذبات پر اس کا اثر زیادہ محسوس طور پر پڑتا ہے، مختصر یہ کہ وہ اعتماد یا بھروسہ پیدا ہو جاتا ہے، جو یقین کی ماہیت اور رائے کا خمیر ہے،

علل و اسباب سے جو غلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے، اس کی صورت و نوعیت بھی یہی ہے،

بخت واتفاق کے آفریدہ ظن غالب کی اوپر معلوم ہوئی ہے بعض علتین تو ایسی ہین جو دائمًا ومستمرًا
ایک ہی نتیجہ پیدا کرتی رہتی ہین، اور آج تک ایک مثال بھی مخالف نہین پائی گئی ہے، آگ
ہمیشہ جلاتی ہے، اور پانی کے اندر ہمیشہ آدمی کا دم گھٹنے لگتا ہے، جذب و دفع سے حرکت پیدا
ہوجانا ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس مین کبھی کسی استثنا کی گنجایش نہین نکلی ہے، لیکن دوسری
طرف ایسی علتون کا بھی وجود ہے جو اتنی منضبط وقطعی نہین ہین، مثلاً ریوند چینی دست آور
ہے، اور افیون خواب آور لیکن ہمیشہ اور ہر شخص کے لئے نہین، یہ سچ ہے کہ جب کوئی
علت اپنا معمولی نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے، تو فلاسفہ اس کو قانونِ فطرت کی بےانضباطی
کی جانب نہین منسوب کرتے، بلکہ سمجھتے ہین کہ کچھ مخفی موانع ایسے پیدا ہوگئے ہین جنھون نے
اس علت کے فعل کو عارضی طور پر روک دیا ہی، لیکن اس سے ہمارے نتائج واستدلالات مین
کوئی رخنہ نہین پڑتا، جو تجربات کامل انضباط ویکسانی پر مبنی ہین، ان مین پورے تیقن کیساتھ
بربناے عادت ذہن ماضی سے مستقبل کی طرف دوڑ جاتا ہے، اور کسی مخالف نتیجہ کے فرض
کرنے کی کوئی گنجایش نہین رہتی، مگر جہان ایسی علتون سے جو بظاہر بالکل یکسان ہین مختلف
نتائج رونما ہوتے ہین، تو اس صورت مین جب ماضی سے مستقبل کی طرف ذہن منتقل ہوتا
ہے، اور نتیجہ کا فیصلہ کرنا چاہتا ہے تو پہلے فانوسِ خیال مین تمام ممکن احتمالات گردش
کرجاتے ہین، گو بالآخر ہم ترجیح اسی احتمال یا نتیجہ کو دیتے ہین، جس کی کثرت کا تجربہ ہوچکا ہو،
اور یقین ہوتا ہے کہ یہی ایکبی بھی رونما ہوگا، تاہم دوسرے احتمالات کو ہم بلکلم نظرانداز نہین
کرسکتے، بلکہ ہر ایک کو اس کے وقوع کی کثرت یا قلت کے مطابق قوت واہمیت حاصل
ہوتی ہے، تقریبًا یورپ کے تمام ممالک کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جنوری مین کسی نہ
کسی وقت پالا پڑے گا، جو بہ نسبت اس کے زیادہ راجح ہے، کہ ایسا نہ ہوگا اور سارے مہینہ موسم

صاف رہیگا، البتہ اس رجحانِ خیال یا غلبۂ ظن کا مرتبہ ہر مقام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور زیادہ شمال کی طرف بڑھنے سے یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ جب ہم گذشتہ تجربات کی بنا پر آیندہ کے لئے کسی علت کے مختلف معلولات مین سے ایک کو متعین کرتے ہین، تو تمام مختلف احتمالات پر نظر دوڑا جاتے ہین، اور ذہن سمجھ لیتا ہے، کہ مثلاً ایک احتمال سو مرتبہ واقع ہو چکا ہے، دوسرا دس مرتبہ اور تیسرا ایک مرتبہ، چونکہ ایک واقعہ یا احتمال کے ساتھ کثرتِ تعداد ہے، اس لئے وہ متخیلہ پر زیادہ قوت کے ساتھ مسلط ہو جاتا ہے، اور اس کیفیت کو پیدا کر دیتا ہے، جس کا نام **یقین** ہے، باقی دوسرے احتمالات، جو تعداد و وقوع مین اس کے برابر نہین ہین، اور ماضی سے مستقبل کی جانب انتقالِ ذہن کے وقت اس کثیر تعداد مین ذہن کے سامنے نہین آتے، جتنا کہ یہ آتا ہے، لہذا قلت والا احتمال کثرت والے کے مقابلہ مین قدرۃً ماند پڑ جاتا ہے، اب کسی سے کہو، کہ ذہن کے اس فعل کی توجیہ ذرا کسی نظامِ فلسفہ سے کرے تو اس کو پتہ چل جائے گا کہ اس مین کیا دشواری ہے، رہا مین، تو میری تسلی کے لئے اتنا ہی بس ہوگا، اگر ان اشارات سے فلاسفہ کچھ بیدار ہو جائین، اور احساس کرنے لگین کہ اس قسم کے اعلیٰ و دقیق مسائل کی گرہ کشائی سے عام نظریات کا سارا دفتر قاصر ہے،

باب ۷

تصوّرِ لزوم

فصل - ۱

علومِ ریاضی کو علومِ اخلاقی پر بڑا تفوق یہ حاصل ہے، کہ ریاضیات مین جن تصورات سے کام پڑتا ہے، وہ قابلِ حس ہونے کی وجہ سے ہمیشہ نہایت صاف و متعین ہوتے ہین، جن مین خفیف سے تفاوت کا بھی فوراً پتہ چل جاتا ہے، اور ہر اصطلاح بلا کسی التباس و ابہام کے برابر ایک ہی مفہوم و تصور پر دلالت کرتی ہے، بیضوی شکل پر کبھی دائرہ کا دھوکا نہین ہو سکتا، خیر و شر، حق و باطل کے مقابلہ مین مساوی الساقین اور مختلف الاضلاع مثلثون کا فرق بہت زیادہ واضح اور متعین ہوتا ہے، اگر ہندسہ کی کسی اصطلاح کی تعریف کردیجائے، تو ذہن اس کے تمام مواقعِ استعمال پر بلا پس و پیش از خود لفظ کی جگہ معنی اور اصطلاح کی جگہ تعریف کو سامنے رکھیگا، یا اگر تعریف سے نہ بھی کام لیا جائے، تو خود اصل چیز کو سامنے کردیا جاسکتا ہے، جس سے نہایت وضاحت کے ساتھ بات سمجھ مین آجاتی ہے، بخلاف اس کے لطیف نفسی احساسات، افعالِ فہم، اور جذباتی ہیجانات کا یہ حال ہے، کہ

گو فی نفسہ ان مین باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، تاہم جہان ان پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہو، تو یہ امتیاز فوراً نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی ہمارے بس مین نہین ہوتا، کہ جب غور و فکر کی ضرورت پڑے، اپنی مرضی کے مطابق ان جذبات و احساسات یا افعالِ فہم کو ذہن مین پیدا کر لین، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ہمارے استدلالات مین آہستہ آہستہ ابہام و اشتباہ سرایت کر جاتا ہے، مشابہ چیزونکو ہم بالکل ایک چیز سمجھ بیٹھتے ہین، اور بالآخر ہمارے نتائج اصل مقدمات سے دور جا پڑتے ہین۔

باینہمہ ایک شخص یہ دعویٰ بلا خرخشہ کر سکتا ہے، کہ اگر انصاف سے دیکھا جائے تو ان دونون قسم کے علوم مین عیب بھی ملتے ہین اور ہنر بھی، جو ایک دوسرے کی تلافی کر کے دونو کی حالت برابر کر دیتے ہین، اگر ایک طرف ہندسی تصورات کو آدمی اپنے ذہن مین زیادہ سہولت کے ساتھ واضح و متعین طور پر قائم رکھ سکتا ہے، تو دوسری طرف اس علم کے دقیق استنباطات تک پہنچنے کے لئے ذہن کو نہایت طویل و پیچیدہ سلسلۂ استدلال سے بھی پالا پڑتا ہے، اور نہایت ہی بعید تصورات مین باہم مقابلہ و موازنہ کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اگر اخلاقی تصورات مین ایک طرف یہ نقص ہے، کہ جب تک بے انتہا احتیاط و ہوشیاری کا لحاظ نہ رکھا جائے، ابہام و التباس کا اندیشہ رہتا ہے، تو دوسری طرف یہ آسانی بھی ہے، کہ اخلاقی استدلالات ہمیشہ نسبتہً بہت ہی مختصر ہوتے ہین، اور نتیجہ تک پہنچنے کے لئے درمیانی وسائط و مقدمات اُن علوم کے مقابلہ مین نہایت کم ہوتے ہین جنمین عدد و مقدار سے بحث ہوتی ہے، **اقلیدس** کی شکل ہی سے کوئی ایسی شکل ہوگی، جو اتنی سادہ ہو کہ کسی اخلاقی استدلال کے مقابل مین بھی بشرطیکہ اس مین لاطائل خیال آرائی نہ ہو زیادہ مقدمات و اجزا پر مشتمل نہ ہو، جن چیزون مین چند ہی قدم چل کر ہم کو انسانی ذہن کے اصولِ عمل کا سراغ لگ جاتا ہے، وہان ہم اپنی کامیابی

سے کم از کم اس بنا پر تشفی حاصل کر سکتے ہین، کہ مزید تحقیقات عقل کا فطرت نے کیسی جلد دروازہ بند کر کے اعترافِ لاعلمی کی حد تک پہنچا دیا، لہذا اخلاقی یا الہیاتی علوم کی راہِ ترقی مین جو شے سب سے زیادہ حائل ہے وہ تصورات کی عدم وضاحت اور اصطلاحات کا ابہام و اشتباہ ہے، ریاضیات کی اصلی دشواری، استنباطات کی طوالت اور احتواے فکر ہے، جو اس مین کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہو، اور فلسفۂ طبعی مین ہماری ترقی کو غالبًا اس لئے رکاوٹین پیش آتی ہین، کہ ضروری و موافقِ مطلب واقعات و تجربات کی کمی پڑ جاتی ہے، جنکا علم زیادہ تر اتفاقات سے حاصل ہوتا ہے، اور ہمیشہ عین احتیاج کے وقت ان کا مہیا کرلینا قدرت مین نہین ہوتا، خواہ ان کی جستجو مین ہم اپنی ساری محنت و دانائی کیون نہ خرچ کر دین، چونکہ فلسفۂ اخلاق مین ابتک ہندسہ اور طبعیات دونون سے کم ترقی ہوئی ہے اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ اگر اس حیثیت سے ان علوم مین کوئی فرق ہے تو جو دشواریان علم اخلاق کی ترقی سے مانع ہین، اُن پر غالب آنے کے لئے زیادہ اعلیٰ قابلیت و مستعدی درکار ہے،

مابعد الطبعیات کے تمام تصورات مین کوئی اتنا مبہم و غیر متعین نہین جتنے کہ **طاقت، قوت، انرجی** یا **لزوم و وجوب** کے تصورات ہین، جن سے اس علم کے مباحث مین قدم قدم پر کام پڑتا ہے، لہذا اگر ممکن ہوا تو مین اس فصل مین ان **اصطلاحات کا ٹھیک** ٹھیک مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتا ہون، تاکہ اس طریقے سے وہ ابہام کچھ رفع ہو جائے، جس کی شکایت کے دھبون سے فلسفۂ الٰہیات کا سارا دامن رنگا ہوا ہے،

اس امر کے تسلیم کرنے مین تو کچھ زیادہ قباحت نہین نظر آتی، کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات کی نقل ہوتے ہین، یا بالفاظِ دیگر یون کہو کہ ایسی شے کا خیال کرنا ہمارے لئے قطعًا ناممکن ہے، جس کو پہلے ہم کبھی اپنے ظاہری یا باطنی حواس کی وساطت سے محسوس نہ

کر چکے ہون، اس دعویٰ کی تشریح و ثبوت کی مین اوپرلے کوشش کر آیا ہون، اور یہ امید بھی ظاہر کر چکا ہون کہ اگر اس اصول کا صحیح طور پر استعمال کیا جائے، تو فلسفیانہ مباحث واستدلالات مین موجودہ حالت کی بہ نسبت بہت زیادہ صحت وصفائی پیدا ہو جائے گی، مرکب تصورات کو تو غالبًا تعریف ہی کے ذریعہ سے اچھی طرح جانا جا سکتا ہے، جس کی حقیقت صرف اُن اجزا، یا بسیط تصورات کو گنا دینا ہے، جن سے مل کر کوئی مرکب تصور بنتا ہے، لیکن جب تعریف کر کے ہم نے کسی مرکب تصور کو اس کے انتہائی بسیط اجزا تک پہنچا دیا، اور پھر بھی کچھ نہ کچھ ابہام یا گنجلک پن باقی ہے، تو سوال یہ ہے کہ اب اس کے زائل کرنے کی کیا سبیل ہے؟ ان پر ہم کس تدبیر سے روشنی ڈالین، کہ نگاہِ ذہن بالکل صاف و متعین طور پر ان کو دیکھ لے؟ تدبیر یہ ہے کہ اُن ارتسامات یا اصل احساسات کو پیدا کرو، جن سے یہ بسیط تصورات منقول ہین، یہ ارتسامات تمامتر محسوس اور نہایت محکم ہوتے ہین، ان مین گنجلک پن قطعًا نہین ہوتا، لہذا جب یہ خود پوری روشنی مین آجاتے ہین تو اپنے مقابل کے ان تصورات کو بھی اجاگر کر دیتے ہین، جو پہلے دھندلے نظر آتے تھے، اور اس طرح گویا ہم کو ایک نئی خوردبین یا ایسا علمِ مرایا ہاتھ آجاتا ہے، جس کی مدد سے علومِ اخلاقیہ کے باریک سے باریک اور بسیط سے بسیط تصورات بھی اسی طرح آئینہ ہو جا سکتے ہین، جیسے کہ محسوس سے محسوس اور موٹے سے موٹے تصورات ہوتے ہین،

لہذا قوت یا لزوم کے تصور کو پوری طرح جاننے کے لئے ہم کو اس کے ارتسام کی تحقیق کرنی چاہئے اور اس ارتسام کا متیقن طور پر پتہ لگانے کے لئے ہم کو اس کے تمام ممکن ماخذون کو چھان ڈالنا چاہئے،

لہ باب دوم،

جب ہم اپنے آس پاس کی بیرونی چیزون پر نظر کرتے ہین، اور علل مختلفہ کے افعال کو غور سے دیکھتے ہین تو ایک بھی مثال ایسی نہین ملتی جس سے کسی قوت یا لزوم وضرورت کا انکشاف ہوتا ہو، نہ کوئی ایسی صفت ہی دکھائی دیتی ہے، جو معلول کو علت سے اس طرح جکڑے ہو، کہ ایک کو دوسرے سے مستنبط کرنے مین خطا کا امکان نہ ہو، ہم کو صرف اتنا ہی نظر آتا ہے کہ واقعہ کے لحاظ سے ایک کا ظہور دوسرے کے تابع ہے، بلیرڈ کے ایک گیند کو مارنے سے دوسرے مین حرکت ظاہر ہوتی ہے بس حواس ظاہری سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کی کائنات اسی قدر ہے، اشیا کے اس تقدم وتاخر یا تبعیت سے ذہن کو کوئی نیا احساس یا باطنی ارتسام نہین حاصل ہوتا، لہذا معلوم ہوا کہ علت ومعلول کی کسی ایک جزئی مثال مین تو کوئی ایسی چیز قطعاً نہین پائی جاتی جو قوت یا لزوم کا نشان دیتی ہو،

کسی شے کو پہلی دفعہ دیکھنے سے ہم کبھی قیاس نہین کرسکتے، کہ اس سے کیا نتیجہ یا معلول ظاہر ہوگا، حالانکہ اگر کسی علت کی قوت یا انرجی کا ذہن کو قیاسًا انکشاف ہوسکتا تو ہم بلا کسی سابق تجربہ کے اس کے معلول کی پشینگوئی کردیتے، اور اول ہی وہلہ مین محض خیال وقیاس کی بنا پر حکم لگا دیتے،

حقیقت حال یہ ہے، کہ کائنات مادی کا ایک ذرہ بھی ایسا نہین ہے، جو اپنے صفات محسوسہ کی وساطت سے کسی قوت یا انرجی کا پتہ یا اس قیاس کا موقع دے، کہ یہ کوئی اور ایسی چیز ظاہر کرسکتا ہے، جس کو ہم اس کے معلول کا لقب دین، صلابت، امتداد، حرکت، یہ چیزین بجائے خود مستقل صفات ہین، جو کسی اور ایسے واقعہ کا مطلق پتہ نہین دیتین جس کو ان کا معلول کہا جاسکے، موجودات عالم مین ہمہ وقت تجدد وتغیر جاری ہے، اور ایک چیز دوسری کے بعد برابر آتی رہتی ہے، لیکن وہ قوت وطاقت جو اس ساری

مشین کو چلاتی ہے، ہماری آنکھون سے مخفی ہے، اور اجسام کی کسی محسوس صفت مین اپنا نشان نہین رکھتی ہم یہ واقعہ جانتے ہین، کہ حرارت یا تپش ہمیشہ شعلہ کے ساتھ رہتی ہے لیکن ان دونون مین کیا رابطہ و لزوم ہے، اس کے قیاس و تخیل سے ہم بالکل عاجز ہین، لہذا یہ ناممکن ہے، کہ افعال جسم کی محض کسی ایک مثال پر غور و خوض کرنے سے قوت کا تصور حاصل کیا جا سکے، کیونکہ کسی جسم مین بھی کوئی ایسی قوت نہین معلوم جو اس تصور کی اصل بن سکے[1]،

جب یہ معلوم ہوچکا کہ خارجی چیزین جیسی کہ وہ محسوس ہوتی ہین اپنے افعال کی جزئی مثالون سے، قوت یا رابطہ ضروری کا کوئی تصور نہین پیدا کر سکتین، تو اب دیکھو کہ یہ تصور خود اپنے افعالِ ذہن پر فکر کرنے سے تو نہین حاصل ہوا ہے اور کسی باطنی ارتسام کی نقل و شبیہ تو نہین ہے، یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ہم کو ایک باطنی قوت کا ہر آن شعور ہوتا رہتا ہے، کیونکہ ہم محسوس کرتے ہین، کہ محض اپنے ارادہ سے ہم اپنے اعضائے جسم کو حرکت دے سکتے ہین، یا اپنے ذہنی قوی سے کام لے سکتے ہین، ارادہ کا عمل ہمارے اعضا مین حرکت یا ذہن مین نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، ارادہ کے اس اثر کو ہم اپنے شعور سے جانتے ہین، یہین سے ہم قوت یا انرجی کا تصور حاصل کرتے ہین، اور اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ہم خود اور ہماری ہی طرح تمام ذی عقل موجودات قوت رکھتے ہین، لہذا معلوم ہوا، کہ قوت کا تصور ایک فکری تصور ہے، کیونکہ یہ خود اپنے افعالِ ذہن اور ارادہ کے اس عمل پر خیال کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو اعضائے جسم اور قوائے ذہن

---

[1] جان لاک نے قوت پر جو باب لکھا ہے، اس مین لکھا ہے کہ چونکہ تجربہ سے نظر آتا ہے کہ مادہ مختلف نئی نئی چیزین پیدا کرتا رہتا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ کہین نہ کہین ان کی پیدا کرنے والی قوت موجود ہونی چاہئے، بالآخر ہم اسی استدلال سے قوت کے تصور تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن چونکہ کسی استدلال سے ہم کو کوئی نیا اور اصلی بسیط تصور نہیں حاصل ہوسکتا، جیسا کہ خود اس فلسفی کو تسلیم ہے، لہذا یہ استدلال تصور قوت کی اصل کسی طرح نہین ہوسکتا،

دونون پر مؤثر ہے،

اس دعویٰ کو جانچنے کے لئے پہلے ہم ارادہ کے اس اثر کو لیتے ہین، جو اس کو اعضاے جسم پر حاصل ہے، یہ اثر بھی دیگر واقعاتِ فطرت کی طرح ایک واقعہ ہے، جو ان واقعات کی طرح صرف تجربہ ہی سے جانا جاسکتا ہے، نہ کہ کسی ایسی قوت یا انرجی سے جو خود علت مین موجود نظر آتی ہو، اور اس کو معلول کے ساتھ اس طرح جکڑے ہوا کہ ایک کا دوسرے سے حکماً نتیجہ نکالا جا سکے، بے شک ہم کو اس بات کا ہر لمحہ شعور ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے جسم کی حرکت ہمارے ارادہ کے تابع ہے، لیکن وہ ذریعہ جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، وہ انرجی جس کی بدولت ارادہ سے ایسا عجیب وغریب فعل صادر ہوتا ہے، اس کے شعور و احساس سے ہم اس قدر دور ہین، کہ انتہائی کوشش تحقیق پر بھی یہ ہمیشہ ہماری گرفتِ علم سے باہر ہی رہیگی،

اولاً تو اس لئے کہ ساری کائناتِ فطرت مین، کوئی اصول بھی اس سے زیادہ پراسرار نہین ہے، جتنا کہ رُوح کا جسم کے ساتھ اتحاد جس کی بنا پر مانا جاتا ہے کہ کوئی نامعلوم جوہر روحانی جوہر مادی پر اس طرح موثر ہے کہ لطیف سے لطیف خیال کثیف سے کثیف مادہ پر عمل کر سکتا ہے، اگر ہم کو یہ قدرت حاصل ہوتی کہ ہمارے اندر کی کسی مخفی خواہش یا ارادہ سے پہاڑ چلنے لگتے یا سیارون کی گردش ہمارے قابو مین آجاتی، تو وہ بھی اس سے زیادہ غیر معمولی یا فوق الفہم بات نہ ہوتی جتنا کہ روح کا جسم پر عمل ہے، لیکن اگر نفس ارادہ کے سوا ہم کو اس کے ساتھ کسی قوت یا انرجی کا احساس وشعور ہوتا، تو نہ صرف ہم اس قوت ہی کو جان لیتے؛ بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اپنے معلول کے ساتھ اس کو کیا رابطہ ہے؟ یعنی جسم وروح کے باہمی اتحاد اور دونون جوہرون کی اس حقیقت پر سے پردہ اُٹھ جاتا جس کی بدولت ایک دوسرے پر عامل و موثر ہے،

ثانیاً، اس لئے کہ ہم کو اپنے تمام اعضاے جسم پر یکسان قدرت نہین حاصل، نہ ہم اس

اختلاف کا سبب بجز تجربہ کے کچھ اور بیان کرسکتے، کیا وجہ ہے، کہ ارادہ زبان اور انگلیون پر تو اثر رکھتا ہے لیکن قلب وجگر کی حرکت پر اس کا کوئی بس نہین؟ حالانکہ اگر خود اُس قوت کا ہم کو شعور ہوتا جو زبان اور انگلیون کو تو متحرک کرسکتی ہے، مگر قلب و جگر پر اختیار نہین رکھتی تو یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہوتا، کیونکہ اس صورت مین ہم تجربہ سے قطع نظر کرکے بتا سکتے کہ ارادہ کی حکومت اعضاے جسم پر اس خاص دائرہ کے اندر ہی کیون محدود ہے،

ایک شخص جس کے ہاتھ پاؤن یکایک مفلوج ہوگئے یا کسی اور وجہ سے وہ دفعتًہ ان اعضا سے محروم ہوگیا ہے، تو شروع شروع مین وہ اکثر ان کو حرکت دینے اور حسب معمول ان سے کام لینے کی کوشش کرتا ہے، یعنی اس صورت مین بھی اسکو اعضاے جسم پر اپنی قوت ارادی کی حکم فرمائی کا اتنا ہی شعور ہوتا ہے، جتنا کسی کو اپنے صحیح وسلامت اعضا کے استعمال مین ہوتا ہے، لیکن شعور کبھی دھوکا نہین دیتا، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ہم ان دو صورتون مین سے ایک مین بھی کسی قوت کا شعور نہین رکھتے، بلکہ ہم اپنے ارادہ کے اس اثر کو فقط تجربہ سے جانتے ہین، اور تجربہ ہی بتلاتا ہے، کہ فلان واقعہ ہمیشہ فلان دوسرے واقعہ کے تابع رہتا ہے، بے اس کے کہ ہماری رسائی رابطہ ولزوم کے اس بھید تک ہوسکے، جو دونون کو وابستہ وناقابلِ انفصال بنا دیتا ہے،

ثالثًا یہ کہ ہم کو علم تشریح سے معلوم ہے، کہ حرکتِ ارادی مین قوت کا عمول براہ راست وہ عضو نہین ہوتا جس کو حرکت دینا مقصود ہے، بلکہ پہلے اسکا عمل خاص خاص عضلات و اعصاب اور روحِ حیوانی، یا شاید اس سے بھی زیادہ کسی نامعلوم ودقیق ترشے پر ہوتا ہے، پھر یکے بادیگرے ان کی وساطت سے یہ حرکت اس عضو تک پہنچتی ہے، جو ارادہ کا اصلی مقصود تھا، لہذا کیا اس سے بڑھ کر کوئی اور قطعی ثبوت ہمارے اس دعوی کا ہوسکتا ہے کہ

یہ سارا عمل جس قوت سے ظاہر ہوتا ہے، اس کا کسی باطنی احساس یا شعور سے براہِ راست وکی حقہ علم ہونا تو الگ رہا، اسلئے وہ نہایت پراسرار و ناقابلِ فہم ہے ؛ ذہن جب کسی خاص فعل کا ارادہ کرتا ہے، تو اس ارادہ سے اوّلاً ایک ایسا واقعہ وجود مین آتا ہے، جو ہمارے لئے نامعلوم اور اس واقعہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے، جو ذہن کا مطلوبِ اصلی ہے، پھر یہ واقعہ ایک اور اسی قدر نامعلوم واقعہ کو خلق کرتا ہے، یہانتک کہ ایک طویل سلسلہ کے بعد آخر مین جاکر وہ واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو دراصل مطلوب تھا، اب اگر خود یہ قوت معلوم ہوتی، تو لازماً اس کا اثر و فعل بھی معلوم ہونا چاہئے تھا، کیونکہ قوت اثر ہی کی تو ایک نسبت کا نام ہے، اور بصورتِ معکوس اگر اثر نامعلوم ہے، تو قوت بھی کسی طرح معلوم ومحسوس نہین ہوسکتی، جب ہم اپنے اعضا کو براہِ راست حرکت دینے کے لئے کوئی قوت ہی نہین رکھتے، تو پھر اس قوت کا علم وشعور کیسے ہوسکتا ہے، ہم جو قوت رکھتے ہین اس کا فعل صرف ایک خاص روحِ حیوانی کو جنبش مین لانا ہے، گو بالآخر اس جنبش کا نتیجہ ہمارے اعضا کی حرکت ہوتی ہے، تاہم اسکا طریقِ عمل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو ہماری سمجھ سے یکسر باہر ہے،

لہذا مین سمجھتا ہون، کہ اب ہم کسی نامناسب جلد بازی وبے باکی کے مرتکب ہوئے بغیر قطعیت کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ جب ہم روحِ حیوانی کو جنبش دیتے ہین یا اپنے اعضا و جوارح سے کام لیتے ہین، تو اس سے قوت کا جو تصور ہوتا ہے، وہ کسی باطنی احساس یا شعور قوت کی نقل نہین ہوتا، رہی یہ بات کہ ان اعضا کی حرکت حکم ارادہ کے تابع ہوتی ہے، تو اس کا علم دوسرے واقعاتِ فطرت کی طرح تمام تر تجربہ سے حاصل ہوا ہے، لیکن وہ قوت یا اثر جس کی یہ حرکت معلول ہوتی ہے، وہ یہان بھی اسی طرح نامعلوم و ناقابلِ فہم و تصور ہے، جس طرح کارخانۂ قدرت کے تمام دیگر حوادث و واقعات مین اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے،

تو پھر کیا اب ہم یہ مانیں، کہ قوت یا انرجی کا شعور ہم کو خود اپنے نفوس کے اندر ان افعال سے ہوتا ہے، کہ ہم اپنے ارادہ سے نیا تصور پیدا کر سکتے ہیں، اس پر ذہن کو غور و فکر کے لئے جما سکتے ہیں، اس کو ہر طرح الٹ پلٹ سکتے ہیں، اور پھر جب اس کو اچھی طرح دیکھ بھال چکتے ہیں، تو اس کو ہٹا کر دوسرا تصور اس کی جگہ پر سامنے لا سکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اوپر ہی والے دلائل سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے، کہ قوت یا انرجی کا حقیقی تصور ارادہ کے ان نفسی تصرفات سے بھی نہیں حاصل ہوتا،

اوّلاً تو اس لئے کہ یہ ماننا پڑے گا کہ قوت کا جاننا بعینہٖ علت کی اس حالت کا جاننا ہے جو اس قوت کو تخلیق معلول کے قابل بناتی ہے، کیونکہ یہ دونوں مترادف باتیں خیال کیجاتی ہیں لہٰذا

(حاشیہ صفحہ ۷۴) ؂ ایک دعویٰ یہ کیا جا سکتا ہے کہ اجسام خارجی کے ساتھ جو مزاحمت ہم کو پیش آتی رہتی ہے، اور جس کے مقابلہ میں بارہا ہم کو اپنا سارا زور اور انتہائی طاقت لگا دینا پڑتی ہے، قوت کا تصور اسی مزاحمت سے حاصل ہوا ہے اور یہی جد و جہد اور سخت کوشش جسکا مقابلہ مزاحمت سے ہم کو شعور ہوتا ہے، وہ اصلی ارتسام ہے جس کی نقل و شبیہ قوت کا تصور ہے، لیکن اس پر پہلے تو یہ اعتراض پڑتا ہے، کہ ہم قوت کو بہت سی ایسی چیزوں کی طرف منسوب کرتے ہیں جہاں مزاحمت یا جد و جہد کا وقوع فرض ہی نہیں کیا جا سکتا، مثلاً ذات برتر جس کو کبھی مزاحمت پیش نہیں آتی، ذہن کو ہر وقت کے معمولی غور و فکر میں اپنے تصورات پر جو قابو حاصل ہے، اور وہ بدن کے مختلف اعضا، ہاتھ، پاؤں کو جس سہولت کے ساتھ حرکت دے سکتا ہے، ظاہر ہے کہ اس میں کوئی زور نہیں لگانا پڑتا، ارادہ کیا اور ہو گیا، اسی طرح بے جان مادہ کے ساتھ بھی قوت کا انتساب کیا جاتا ہے جو سرے سے احساسِ مزاحمت کے قابل ہی نہیں، دوسرے یہ کہ یہ احساس جد و جہد کسی واقعہ یا نتیجہ کے ساتھ کوئی معلوم و عقلی رابطہ نہیں رکھتا، اور اس کے بعد جو نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس کو ہم عقلاً نہیں بلکہ صرف تجربہ کی بنا پر جانتے ہیں، البتہ اتنا اعتراف کرنا پڑیگا، کہ یہ حیوانی جد و جہد جسکا ہم کو احساس ہوتا ہے اگرچہ اس سے قوت کا پورا اور اصلی تصور نہیں حاصل ہوتا، تاہم جو عامیانہ و ناقص تصور لوگوں کے ذہن میں ہے اسمیں اس احساسِ جد و جہد کو بہت کچھ دخل ہے

معلوم ہوا، کہ قوت کے جاننے کے لئے ہم کو علت و معلول اور ان کے باہمی علاقہ دونون چیزون کا جاننا ضروری ہے، لیکن یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہم روح کی حقیقت، تصور کی ماہیت یا اس استعداد و قابلیت سے آگاہ ہین، جس کی بنا پر روح کسی تصور کو خلق کرسکتی ہے، حالانکہ یہ فعل خلق حقیقی معنی مین خلق یعنی ایک شے کو لاشے سے پیدا کرنا ہے، جو ایک ایسی زبردست قدرت کو چاہتا ہے کہ بظاہر یہ کام کسی نامحدود ذات سے کمتر ہستی کے بس ہی کا نہین معلوم ہوتا، اور کم از کم اتنا تو تسلیم ہی کرنا پڑے گا، کہ علم و احساس کیا معنی ایسی زبردست قدرت ذہن کے لئے قابلِ تصور بھی نہین ہے، ہم کو علم و احساس جو کچھ ہے، وہ صرف اس واقعہ کا کہ ارادہ کے بعد تصور وجود مین آجاتا ہے، لیکن یہ کیونکر ہوتا ہے، اور وہ کیا قوت ہے، جو ارادہ کے بعد تصور کو پیدا کردیتی ہے، اس کا سمجھنا قطعاً ہماری فہم سے باہر ہے،

ثانیاً نفس کا تصرف خود اپنے اوپر بھی، اسی طرح ایک خاص دائرہ کے اندر محدود ہے، جس طرح کہ جسم پر، اور ان حدود و تصرف کا علم عقلاً، یا ماہیت علت و معلول کی کسی واقفیت سے حاصل نہین ہوتا، بلکہ اس کی بنیاد تمامتر تجربہ و مشاہدہ پر ہے، جیسا کہ دیگر حوادث فطرت اور اشیاے خارجی کے افعال مین ہوتا ہے، تصورات کی بہ نسبت عواطف و جذبات پر ہمارا اختیار بہت کم چلتا ہے، نیز تصورات پر جو اختیار حاصل ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی تنگ دائرہ کے اندر محدود ہے، کیا کوئی شخص ان حدبندیون کی انتہائی علت بتانے کا دعویٰ کرسکتا ہے، یا یہ بتلا سکتا ہے کہ ایک صورت مین بہ نسبت دوسری کے تصرف و اختیار کی قوت کیون ناقص ہے؟

ثالثاً نفس کو اپنے اوپر جو تصرف حاصل ہے، وہ مختلف اوقات و حالات مین بدلتا رہتا ہے، صحت کی حالت مین آدمی کو زیادہ قابو حاصل ہوتا ہے، بیماری کی حالت مین کم، صبح کے وقت تازہ دم ہونے کی صورت مین ہم اپنے خیالات پر شام کی بہ نسبت زیادہ قدرت رکھتے ہین، علیٰ ہٰذا

روزہ کی حالت مین بہ نسبت پرخوری کے، لیکن کیا ان اختلافات کی بجز تجربہ کے ہم کوئی اور توجیہ کر سکتے ہین؟ لہذا بتاؤ کہ وہ قوت کہان ہے، جس سے علم وشعور کے ہم مدعی ہین؟ کیا رُوح یا مادہ یا دونون کے اندر کوئی ایسی مخفی مشین یا اجزا کی مخصوص ساخت نہین کارفرما ہے، جس پران کے افعال واثرات کا دارمدار ہے، اور جو ہمارے لئے قطعًا نامعلوم ہونے کی بنا پرارادہ کی قوت یا انرجی کو بھی اپنے ہی برابر مجہول وناقابلِ فہم بنا دیتی ہے؛

نفس ارادہ ذہن کا یقینًا ایک ایسا فعل ہے، جس سے ہم اچھی طرح واقف ہین لیکن اس فعل کے سمجھنے پر تم اپنی ساری عقل لڑا دو، ہر پہلو سے اس کو الٹ پلٹ کر دیکھو، پھر بھی کیا تم کو اس مین کسی ایسی قوتِ تخلیق کا کوئی نشان ملتا ہے، جس کے ذریعہ سے یہ لاشے سے ایک نیا تصور پیدا کر دیتا ہے، اور گویا ایک امرِ کُن سے اپنے اس صانع کی (بشرطیکہ ایسا کہنا جائز ہو) قدرتِ کاملہ کا تماشا دکھا دیتا ہے، جس نے فطرت کی رنگا رنگ کائنات کو نیست سے ہست کیا ہے؟ لہذا معلوم ہوا، کہ ارادہ کے اندر اس طرح کی کسی قوت کے علم وشعور سے ہم کوسون دور ہین کیونکہ اس شعور کے لئے بھی کم ازکم اتنا ہی قطعی تجربہ درکار تھا، جتنا ہمارے پاس اس یقین کے لئے موجود ہے، کہ ایسے عجیب وغریب نتائج ارادہ کے ایک معمولی فعل سے ظاہر ہو جاتے ہین،

عام طور پر لوگون کو فطرت کے پیش پا افتادہ اور مانوس افعال کی توجیہ مین کبھی کوئی دشواری نہین نظر آتی (مثلاً بھاری چیزون کا نیچے آجانا، درختون کی بالیدگی، حیوانات مین توالد وتناسل یا غذا سے جسم کی پرورش وغیرہ کے واقعات) بلکہ وہ سمجھتے ہین، کہ ان تمام صورتون مین ان کو علت کی بذاتِ خود اس قوت کا علم واحساس ہے، جس کی بنا پر یہ اپنے معلول کو مستلزم ہے، اور اسلئے ظہورِ معلول مین خطا کا امکان نہین، بات یہ ہے، کہ تجربہ یا عادتِ درازکی وجہ سے، اُن کے ذہن مین ایک ایسا میلان ورجحان پیدا ہو جاتا ہے، کہ علت کے سامنے آتے ہی اس معلول

یا نتیجہ کا یقین ہو جاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ پایا گیا ہے، اور یہ مشکل ہی سے ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے سوا کوئی اور نتیجہ ظاہر ہو سکتا تھا صرف اس صورت مین جبکہ غیر معمولی واقعات وحوادث رونما ہوتے ہین، مثلاً زلزلہ، وبا یا کوئی اور عجیب وغریب بات، تو البتہ ان کی صحیح علت کا پتہ نہین لگتا، اور سمجھ مین نہین آتا کہ ان کی توجیہ وتشریح کیسے کیجائے، اس مشکل مین پڑکر لوگ علی العموم کسی اَن دیکھی صاحبِ عقل وارادہ ذات کے قائل ہو جاتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ ناقابل توجیہ ناگہانی واقعات اسی ذات کے پیدا کردہ ہین، لیکن فلاسفہ کی باریک بین نگاہ کو نظر آتا ہے، کہ روزمرہ کے معمولی واقعات کی پیدا کرنے والی قوت بھی اسی طرح نامعلوم وناقابل توجیہ ہے، جس طرح کہ انتہائی سے انتہائی غیر معمولی واقعات کی، اور مختلف اشیار مین باہم جو ربط ووابستگی ہے، اس کا علم ہم کو بلا کسی علاقۂ لزوم کے جانے محض تجربہ سے حاصل ہوا ہے، چنانچہ بہت سے فلاسفہ اپنی عقل کو مجبور پاتے ہین، کہ بلا استثنا تمام واقعاتِ عالم کا مبدر اسی ذات کو قرار دین، جس کی طرف عوام صرف معجزات اور فوق الفطرت واقعات وحوادث کے ظہور کو منسوب کرتے ہین، وہ عقل وذہن کو اشیا کی صرف انتہائی اور اصلی علت ہی نہین مانتے، بلکہ ان کے نزدیک عالمِ فطرت کا ہر واقعہ براہِ راست صرف اسی عقل کا معلول ہے، وہ مدعی ہین، کہ جن چیزون کو عام طور پر علل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی حقیقت دراصل صرف ان مواقع کی ہوتی ہے، جن پر کوئی واقعہ ظاہر ہوتا ہے، ورنہ کسی معلول کی واقعی وبالذات علت عالمِ فطرت کی کوئی قوت نہین بلکہ ایک ہستی برتر کا یہ ارادہ ہے کہ فلان چیز ہمیشہ فلان چیز کے ساتھ وابستہ رہے، یہ کہنے کی جگہ، کہ بلیرڈ کا ایک گیند دوسرے کو اس قوت سے حرکت دیتا ہے، جو صانعِ فطرت نے اس مین ودیعت کی ہے، وہ یون تعبیر کرتے ہین کہ جب دوسرا گیند پہلے سے ٹکراتا ہے تو اس موقع پر خود خدا اپنے ارادۂ خاص سے اس کو متحرک کر دیتا ہے، اور یہ ارادہ اُن

عام قوانین کے مطابق ہوتا ہے، جو اس نے اپنی مشیت سے کائنات پر حکم فرمائی کے لئے مقرر کر دیئے ہیں، اسی طرح جب یہ فلاسفہ اپنی تحقیقات کو اور آگے بڑھاتے ہیں تو ان پر روشن ہو جاتا ہے، کہ جس طرح ہم اس قوت سے یکسر جاہل ہیں، جس پر اجسام کے باہمی فعل و انفعال کا دار و مدار ہے، اسی طرح ہم اس قوت سے بھی محض ناواقف ہیں جس کی بنا پر نفس جسم پر یا جسم نفس پر عمل کرتا ہے، ہم اپنے حواس یا شعور کے ذریعہ ان میں سے کسی کی بھی اصلی و انتہائی علت کا سراغ نہیں لگا سکتے، لہذا دونوں صورتوں میں جہل و لاعلمی کی یکساں تاریکی سے قدرۃً یہ فلاسفہ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں، اور ان کا دعویٰ ہے کہ روح و جسم کے اتحاد کی علت بھی براہ راست خود خدا ہی ہے، ان کے نزدیک آلاتِ حس کا یہ کام نہیں ہو سکتا، کہ وہ بیرونی چیزوں سے متاثر ہو کر ذہن میں احساسات پیدا کریں، بلکہ یہ کام اس قادر مطلق ہستی کا ہے، جو ہماری صانع ہے، کہ جس وقت کسی حاسہ میں ایک خاص قسم کی حرکت پیدا ہوتی ہے، تو عین اسی موقع پر اس قادر ہستی کا ارادہ ذہن میں ایک خاص طرح کا احساس بھی پیدا کر دیتا ہے، علیٰ ہذا جب ہم اپنے اعضا کو جنبش دیتے ہیں، تو یہ بھی خود ہمارے ارادہ کے اندر کسی قوت کی موجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ یہاں بھی خدا ہی اپنی مشیت سے ہمارے اس ارادہ کی تائید کرتا ہے (جو بجائے خود محض بے بس ہے) اور اس حرکت کو خلق کر دیتا ہے، جس کو غلطی سے ہم اپنی قوت و فعلیت کی جانب منسوب کرتے ہیں، یہ فلاسفہ یہیں نہیں ٹھہر جاتے، بلکہ وہ اس حکم کو بعض اوقات خود نفس کے باطنی افعال تک وسیع کر دیتے ہیں، یعنی ہمارے خالص نفسی یا ذہنی افکار و خیالات تک کی اصلیت اُن کے نزدیک اس کے سوا کچھ نہیں، کہ خدا کی طرف سے گویا وہ ایک طرح کا الہام ہوتے ہیں، جب ہم بالارادہ اپنے خیالات کو کسی خاص شئے کی طرف منعطف کرتے ہیں، اور اپنے متخیلہ میں اسکا تصور قائم کرتے ہیں، تو اس تصور کو خود ہمارا ارادہ نہیں پیدا کرتا، بلکہ وہی خلاقِ عالم خدا اسکو

ہمارے ذہن کے روبرو کردیتا ہے،

غرض اس طرح ان فلاسفہ کے نزدیک ہر چیز مین بس خدا ہی خدا ہے، حتّٰی کہ وہ صرف اتنے ہی پر قانع نہین رہتے، کہ کوئی چیز بلا ارادۂ الٰہی کے وجود مین نہین آتی اور نہ کسی شئے کو بے اسکی مشیت کے کوئی قوت حاصل ہوتی ہے، بلکہ وہ ساری مخلوقات اور کائنات فطرت کو کسی قسم کی قوت سے بکقلم معریٰ قرار دیتے ہین، تا کہ خدا پر ان کا موقوف ہونا زیادہ بالذات و محسوس طور پر نظر آنے لگے، حالانکہ اس طرح وہ ان صفات الٰہیہ کی عظمت کو جن کی اس قدر تسبیح و تقدیس کرتے ہین، بڑھانے کی جگہ اور گھٹا دیتے ہین، کیونکہ یہ امر یقینًا خدا کی قدرت پر زیادہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے اپنی کم درجہ مخلوقات کو بھی کچھ نہ کچھ قوت عطا کی ہے، بجائے اس کے کہ ہر چیز کو براہ راست اپنے ہی ارادہ سے پیدا کرتا رہے، اور اس مین بہت زیادہ حکمت نظر آتی ہے کہ کمال پیش بینی و علم غیب کے ساتھ عالم کا ایک ایسا نظم و نسق قائم کردے، جو خود بخود منشاء قدرت کو پورا کرتا رہے، بجائے اس کے کہ ہر آن خود خالق اکبر کو اس کی استواری کے لئے دخل دینا پڑے، اور ایسی عظیم الشان مشین کے تمام پرزے اس کو بذات خود ہی چلانا پڑتے ہون،

لیکن اس نظریہ کی زیادہ فلسفیانہ طریقہ پر تردید کے لئے امید ہے کہ ذیل کی دو باتون کا لحاظ کافی ہوگا،

اولًا تو جو شخص انسانی عقل و استدلال کی کمزوری، اور اس کے عمل و رسائی کی تنگ حدود سے پوری طرح باخبر ہے، مین سمجھتا ہون کہ اس کو عالمگیر قوت اور ہستی برتر کی بالذات کارفرمائی کا نظریہ اتنا دلیرانہ معلوم ہوگا، جس سے وہ کسی طرح تشفی نہین حاصل کرسکتا، جو سلسلۂ دلائل اس نظریہ تک ہم کو پہنچاتا ہے وہ بجائے خود کتنا ہی منطقیانہ کیون نہ ہو، تاہم اس امر کا اگر قطعی یقین نہین تو زبردست شبہہ ضرور باقی رہیگا، کہ ان دلائل نے ہم کو ہمارے حدود فہم سے ماوراء کردیا ہے

جس کی بدولت ہم ایسے غیر معمولی نتائج پر جا پہنچتے ہیں، جو روزمرہ کی زندگی و تجربہ کے لحاظ سے سراسر مستبعد ہیں، کیونکہ اس نظریہ کی انتہا تک پہنچنے سے بہت پہلے ہی ہم طلسم ہوش ربا کی دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں، جہاں پہنچکر نہ ہم کو اپنی حجت و دلیل کے عام اصول پر اعتماد کا حق پہنچتا ہے، اور نہ عام زندگی کے ظنیات و تمثیلات سے سند پکڑی جا سکتی ہے، اس اتھاہ گہرائی کے ناپنے کے لئے، ہمارے پیمانہ کے خطوط بالکل ناکافی ہیں، اور گو اپنا دل خوش کرنے کے لئے ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں، کہ یہاں بھی ہمارے استدلال کا ہر قدم ایک طرح کے ظن و تجربہ کی رہنمائی میں پڑتا ہے، تاہم اس کا یقین رکھنا چاہیئے کہ جب اس قسم کے خیالی تجربہ کو ہم ایسے مسائل پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں، جو سرے سے تجربہ کی حد ہی سے باہر ہیں، تو پھر اس کی کوئی قوت و سند نہیں رہجاتی، لیکن اس بحث کا آگے چل کر پھر کسی قدر موقع نکلیگا[1]

ثانیاً، یہ نظریہ جن دلائل پر مبنی ہے، ان میں مجھکو کوئی وزن نہیں نظر آتا، یہ سچ ہے کہ ہم بالکل نہیں جانتے کہ اجسام ایک دوسرے پر کیونکر عمل کرتے ہیں، ان کے اندر کسی قوت یا انرجی کا ہونا ہمارے لئے قطعاً ناقابلِ فہم ہے، لیکن کیا بالکل اسی طرح ہم اس بات سے بھی ناواقف محض نہیں ہیں، کہ روح، چاہے وہ روحِ برتر ہی کیوں نہ ہو، جسم یا خود اپنے اوپر کیسے اور کس قوت سے عمل کرتی ہے؟ خدارا تم ہی بتاؤ کہ ہم اس قوت کا تصور کہاں سے حاصل کرتے ہیں؟ خود ہمارے اندر تو اس کا کوئی احساس و شعور موجود نہیں، نہ ہم ہستی برتر کی ذات و صفات کا کوئی تصور رکھتے ہیں، بجز اس کے کہ خود اپنے افعالِ نفس پر غور و فکر سے جو کچھ اسکی نسبت قیاس کر لیں کر لیں، لہذا اگر ہماری لاعلمی کسی شے سے انکار کی معقول وجہ ہو، تو ہم ہستی برتر کے اندر کسی قوت کے وجود سے اسی طرح انکار کر دے سکتے ہیں، جس طرح کہ کثیف سے کثیف

---

[1] باب- ۱۲،

مادہ کے اندر، کیونکہ دونون کی فعلیت وعمل کے سمجھنے سے ہم یکسان قاصر ہین، ایک جسم کی ضرب سے دوسرے جسم مین حرکت کا پیدا ہونا کیا اس سے زیادہ عسیر الفہم ہے، جتنا کہ ارادہ سے کسی جسم کا متحرک ہوجانا؟ غرض ہمارا علم جو کچھ ہے وہ صرف یہ ہے، کہ جہل کی تاریکی دونون صورتون مین برابر ہے[1]،

[1] قوت جمود (یعنی جس قوت کی بنا پر کوئی جسم اس وقت تک علی حالہ باقی رہتا ہے، جب تک کوئی نیا خارجی سبب اس حالت کو نہ بدل دے، مثلاً ساکن ہے تو ساکن رہیگا اور متحرک ہے تو متحرک، م) جسکا فلسفۂ جدیدہ مین اس قدر ذکر آتا ہے، اور جو مادہ مین موجود خیال کیجاتی ہے، اس پر پوری بحث کی یہان ضرورت نہین، تجربہ سے ہم کو اتنا معلوم ہے، کہ ایک ساکن یا متحرک جسم اس وقت تک برابر سکون یا حرکت ہی کی حالت مین رہتا ہے، جبتک کوئی نیا سبب اس حالت کو نہ بدل دے، اور جسم مدفوع اپنے دفع کرنے والے جسم سے اسی قدر حرکت حاصل کرتا ہے، جتنی کہ خود اسکو حاصل ہے، یہ تجربہ کے واقعات ہین، باقی جب ہم ان کو قوتِ ذاتی سے موسوم کرتے ہین تو اس تسمیہ سے کسی بے حس وحرکت قوت کا اظہار نہین مقصود ہوتا، بلکہ صرف ان واقعات کو تعبیر کرنا مقصود ہوتا ہے، بالکل اسی طرح، جیسا کہ کشش ثقل سے ایک خاص قسم کے افعال واثرات مقصود ہوتے ہین، نہ کہ اس کی قوتِ فاعلہ کا علم وتصور، نیوٹن کا مدعا ہرگز یہ نہین تھا، کہ وہ عللِ ثانیہ کو ہر طرح کی قوت یا انرجی سے محروم کر دے، اگرچہ اس کے بعض اتباع نے اسکی سند سے یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے، بلکہ اس فلسفیٔ اعظم نے تو اپنے عالمگیر قانونِ کشش کی تشریح کے لئے، اُلٹے ایک فعّال اثیری سیال مادہ کا وجود مانا ہے، گو کہ احتیاطًا اس کی حیثیت محض ایک فرض کی قرار دی ہے، جس پر بلا مزید اختیارات کے اس نے اصرار نہین کیا ہے، ڈیکارٹ نے خدا کی عالمگیر اور کامل فعلیت کا نظریہ قائم کیا لیکن اس پر اصرار نہیں کیا، میلبرانش اور دیگر اتباعِ ڈیکارٹ نے اسی پر اپنے سارے فلسفہ کی بنیاد رکھی، مگر انگلستان میں اسکی کوئی سند نہیں ملتی، لاک، کلارک، اور کڈورتھ نے تو اسکی جانب التفات تک نہین کیا، بلکہ تمام تر یہ مانا ہے کہ مادہ مین ایک حقیقی قوت موجود ہے، گو وہ کسی اور قوت سے ماخوذ اور اس کے ماتحت سہی، پھر سمجھ مین نہین آتا، کہ موجودہ علماے الٰہیات مین یہ نظریہ کیسے پھیل گیا،

فصل - ۲

دلیل کا سلسلہ بہت دراز ہو چکا، اب اس کے نتیجہ پر پہنچنے مین جلدی کرنی چاہیئے، قوت یا لزوم وجوب کا تصور جن جن ممکن ماخذ سے حاصل ہو سکتا تھا، ان سب کو ہم نے ایک ایک کر کے چھان ڈالا، لیکن بے نتیجہ، جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی دقیقہ رسی کے باوجود ہم افعالِ جسم کی جزئی شالون کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہین منکشف کر سکتے کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، باقی یہ جاننے سے ہم قطعاً قاصر ہین، کہ علت اپنے معلول پر کس قوت یا طاقت کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے، یا ان دونون مین کیا لزوم و وابستگی ہے، بعینہٖ یہی دشواری اس وقت بھی پیش آتی ہے، جب ہم نفس کے اُن افعال پر غور کرتے ہین، جو جسم پر عمل کرتے ہین، جہان یہ تو نظر آتا ہے کہ ارادہ کے بعد اعضاے جسم مین حرکت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اس تعلق یا قوت کا پتہ نہین چلتا، جو ان دونون کو وابستہ کئے ہوئے ہے، یا جسکی بنا پر ارادۂ نفس سے حرکت اعضا کا معلول یا نتیجہ وجود پذیر ہوتا ہے، اسی طرح نفس کو خود اپنے اندرونی افعال و تصورات پر جو تصرف حاصل ہے، اس کی حقیقت بھی مجہول ہے، غرض فطرت کا سارا کارخانہ چھان مارو، مگر وابستگی و لزوم کی ایک مثال بھی ایسی نہین ملتی جو ہماری عقل مین آسکتی ہو، تمام واقعات ایک دوسرے سے بالکل منفصل و علیحدہ معلوم ہوتے ہین، بلاشبہہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، لیکن ان کے بیچ مین ہم کو کوئی بندش مطلق نہین نظر آتی، وہ ملحق معلوم ہوتے ہین، لیکن مربوط نہین، اور چونکہ ہم کسی ایسی شے کا تصور نہین قائم کر سکتے، جو نہ کبھی حواسِ ظاہری کے سامنے آئی ہو، نہ کوئی باطنی احساس اس کا ہوا ہو، اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قوت یا رابطہ کا ہم کو سرے

www.muftbooks.blogspot.com

سے کوئی تصور نہین ہوسکتا، اور یہ الفاظ محض بے معنی ہین، خواہ ان کا استعمال فلسفہ کے استدلالات
مین ہو یا روزمرہ کی زندگی مین،

مگر اس نتیجہ سے بچنے کا اب بھی ایک طریقہ اور ایک ماخذ ایسا باقی ہے، جس کی ہم نے
جانچ نہین کی ہے، جب کوئی شے یا کوئی واقعہ سامنے آتا ہے، تو چاہے ہم اس پر جتنی عقل و
ذہانت صرف کر دین، مگر بلا سابق تجربہ کے یہ معلوم کرنا کیا معنی قیاس کرنا بھی ناممکن ہے کہ اس
سے کیا نتیجہ ظاہر ہوگا، نہ اس صورت مین اپنی پیش بینی کو ہم خود اس شے سے آگے لیجا سکتے ہین،
جو براہِ راست حافظہ یا حواس کے روبرو موجود ہے، بلکہ اگر ایک مرتبہ ہم یہ دیکھ بھی لین کہ
فلان واقعہ فلان کے بعد ظاہر ہوتا ہے، جب بھی صرف ایک مثال یا تجربہ کلیہ قائم کرنے کیلئے
کافی نہین ہوسکتا؛ کیونکہ صرف کسی ایک تجربہ سے، چاہے وہ کتنا ہی مستقیم یا یقینی کیون نہ ہو،
سارے عملِ فطرت پر حکم لگا دینا، ایک ناقابلِ معافی بیباکی ہوگی، لیکن جب ایک صنف کا
کوئی واقعہ ہمیشہ اور ہر مثال مین دوسری صنف کے کسی واقعہ کے ساتھ ملحق ملتا ہے، تو پھر
ایک کے ظہور سے دوسرے کی پیشین گوئی مین ہم ذرا بھی نہین ہچکچاتے، نہ اس تجربی استدلال
سے کام لینے مین کچھ پس و پیش ہوتا ہے، جو کسی امر واقعی کے متعلق علم کا واحد ذریعہ ہے، دو صنف
کے واقعات مین اس مستمر تجربۂ الحاق کے بعد ایک واقعہ کو ہم علت کہنے لگتے ہین، اور دوسرے
کو معلول، اور فرض کر لیتے ہین، کہ ان مین باہم کچھ نہ کچھ ربط ہے، ایک کے اندر کوئی نہ کوئی
قوت مخفی ہے، جس سے یہ دوسرے کو، بلا امکان خطا برابر پیدا کرتا رہتا ہے، اور جو قوی ترین
لزوم و انتہائی قطعیت کے ساتھ اس پر عامل ہے،

لہذا معلوم ہوا، کہ مختلف واقعات مین باہم لزوم و وجوب کا یہ تصور کسی ایک مثال
کے الٹنے پلٹنے سے نہین حاصل ہوسکتا، بلکہ ایک ہی قسم کی بہت سی ایسی مثالین سامنے

آنے سے پیدا ہوتا ہے، جن مین ایک واقعہ دوسرے سے برابر ملحق رہا ہے، لیکن ان مثالون کی کثرت سے کوئی ایسی مختلف اور نئی بات نہین ہاتھ آجاتی، جو ایک مثال مین نہ ملتی ہو، بجز اس کے کہ یکسان جزئیات کے بار بار اعادہ و تکرار سے عادۃً ذہن ایک واقعہ کے ظہور سے دوسرے کا جو معمولاً اس کے ساتھ رہا ہے، متوقع بنجاتا ہے، اور یقین ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد وہ بھی وجود مین آئے گا، لہذا یہی ارتباط جو ہم اپنے ذہن مین محسوس کرتے ہین یعنی تخیل کا ایک واقعہ سے بربناے عادت دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا، وہ احساس یا ارتسام ہے، جس سے ہم قوت یا رابطہ ضروری کا تصور قائم کرتے ہین، بس اس سے زیادہ اور کچھ نہین ہوتا، ہر پہلو سے اچھی طرح الٹ پلٹ کر دیکھ لو، اس انتقالِ ذہن کے علاوہ تم کو کوئی اور اصل یا ماخذ تصورِ قوت کے لیے نہین مل سکتا، یہی انتقالِ ذہن وہ سارا فرق ہے جس کی بنا پر ہم بہت سی مثالون سے لزوم کا وہ تصور حاصل کرتے ہین، جو صرف ایک مثال سے کسی طرح نہین حاصل ہو سکتا، پہلی مرتبہ جب آدمی نے دیکھا ہوگا کہ دفع سے حرکت پیدا ہوئی مثلاً بلیرڈ کے دو گیندون کے ٹکرانے سے تو وہ یہ حکم ہرگز نہین لگا سکتا تھا، کہ ان مین سے ایک واقعہ دوسرے سے لزوماً وابستہ ہے، بلکہ فقط اتنا کہہ سکتا تھا کہ اس کے ساتھ الحاق رکھتا ہے، لیکن جب وہ اس طرح کی متعدد مثالین دیکھتا ہے، تو پھر دونون کی باہمی وابستگی کا فتویٰ صادر کر دیتا ہے، پھر آخر وہ کیا تغیر ہے، جس نے وابستگی کا یہ نیا تصور پیدا کر دیا؟ اس کے سوا کچھ نہین، کہ اب وہ اپنے متخیلہ مین ان واقعات کو باہم وابستہ محسوس کرنے لگا ہے، اور ایک کے ظاہر ہونے سے دوسرے کی پیشین گوئی کر سکتا ہے، لہذا جب ہم کہتے ہین کہ ایک شے دوسری سے وابستہ ہے، تو مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہمارے دماغ یا متخیلہ مین انھون نے ایسی وابستگی حاصل کر لی ہے، جس کی بنا پر ایک سے دوسری کا وجود ہم مستنبط کرتے ہین، گو یہ استنباط کسی حد تک عجیب و غریب سہی، تاہم کافی

شہادت پر ضرور مبنی ہے، اور اپنی عقل و فہم سے کسی عام بے اعتباری، یا ہر جدید و غیر معمولی بات کے متعلق ارتیابانہ تذبذب سے یہ شہادت کمزور نہیں ہو سکتی۔ کوئی شے ایسے نتائج سے زیادہ ارتیابیت یا تشکیک کی موید نہیں ہو سکتی، جن سے انسانی عقل و صلاحیت کی کمزوری اور نارسائی کا راز فاش ہوتا ہو۔

زیر بحث مسئلہ سے بڑھ کر ہماری عقل و فہم کی حیرت انگیز کمزوری کی اور کونسی مثال پیش کیجا سکتی ہے؟ کیونکہ علائقِ اشیا میں اگر کسی علاقہ کا کما حقہ جاننا ہمارے لئے ازبس اہم ہے، تو وہ یقیناً علاقہ علت و معلول ہے۔ واقعات یا موجودات سے متعلق ہمارے سارے استدلالات اسی علاقہ پر موقوف ہیں، صرف یہی ایک ذریعہ ہے جس کی بدولت ہم اُن چیزوں پر کوئی یقینی حکم لگا سکتے ہیں، جو حافظہ یا حواس سے دور ہیں، تمام علوم کی اصلی غرض و غایت فقط یہی ہے کہ علل و اسباب کے علم سے آیندہ کے واقعات کو قابو اور انضباط میں لایا جائے، اسی لئے ہماری تمام فکر و تحقیق ہمہ وقت اسی علاقہ پر مصروف رہتی ہے، با ایں ہمہ اس کی نسبت ہمارے تصورات اتنے ناقص ہیں، کہ بجز چند خارجی اور سطحی باتیں بیان کر دینے کے علت کی صحیح تعریف ناممکن ہے، یکسان واقعات ہمیشہ دوسرے یکسان ہی واقعات کے ساتھ ملحق ملتے ہیں، یہ ایک تجربہ ہے، جس کے مطابق علت کی تعریف یوں کیجا سکتی ہے کہ "وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے بعد دوسری چیز ظاہر ہوتی ہے، اور تمام وہ چیزیں جو پہلی سے مماثل ہیں، اُن کے بعد ہمیشہ ایسی ہی چیزیں وجود میں آتی ہیں، جو دوسری سے مماثل ہوتی ہیں" یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ "اگر پہلی چیز نہ پائی جائے تو دوسری کبھی نہ پائی جائے گی" اسی طرح ایک دوسرا تجربہ یہ ہے کہ علت کے سامنے آنے سے عادت کی بنا پر ذہن ہمیشہ تصور معلول کی طرف دوڑ جاتا ہے، جس کے مطابق علت کی ہم ایک اور تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ "علت نام ہو ایک چیز کے بعد دوسری کے

اس طرح ظاہر ہونے کا کہ پہلی کے ظہور سے ہمیشہ دوسری کا خیال آجائے"، گو یہ دونوں تعریفیں ایسے حالات سے ماخوذ ہوں، جو نفس علت سے خارج ہیں، تاہم ہمارے پاس اس کا کوئی چارہ نہیں، نہ ہم علت کی کوئی اور ایسی کامل تر تعریف کر سکتے ہیں، جس سے اس کے اندر کسی ایسی شی کا سراغ مل جائے، جو اس میں اور معلول میں موجب ربط ہے، اس ربط کا ہم کو مطلقاً کوئی تصور نہیں، بلکہ جب ہم اس کو جاننا چاہتے ہیں، تو صاف طور پر یہ بھی نہیں جانتے، کہ کیا جاننا چاہتے ہیں، مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلاں تار کی لرزش اس فلاں آواز کی علت ہے، لیکن اس سے ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ یا تو یہ کہ "اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور اس طرح کی تمام لرزشوں کے بعد ہمیشہ اسی طرح کی آوازیں ظاہر ہوتی رہی ہیں"، یا پھر یہ کہ "اس لرزش کے بعد یہ آواز ظاہر ہوتی ہے، اور ایک کے ظہور کے ساتھ ہی ذہن فوراً دوسری کے احساس کا متوقع ہو جاتا ہے، اور اس کا تصور پیدا کر لیتا ہے"، علاقۂ علت و معلول پر بحث کی بس یہی دو راہیں ہیں، ان کے ماوراء ہم کچھ نہیں جانتے[1]۔

---

[1] ان تشریحات و تعریفات کے مطابق قوت کا تصور بھی اسی قدر اضافی قرار پاتا ہے، جتنا کہ علت کا، یعنی اور دونوں کسی معلول، یا ایک ایسے واقعہ کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں، جو ان کے ساتھ برابر ملحق رہتا ہے، جب ہم کسی چیز کی اس خاص حالت سے بحث کرتے ہیں، جس سے اس کے معلول کی کمیت یا کیفیت متعین کی جاتی ہے، تو ہم اس حالت کو اس چیز کی قوت کہتے ہیں، اور اسی بنا پر تمام فلاسفہ مانتے ہیں، کہ اثر یا معلول قوت کا پیمانہ ہے، لیکن اگر نفس قوت کا ان کو کوئی علم حاصل ہوتا، تو خود اسی کی پیمایش کر لیتے، کسی دوسرے پیمانہ کے کیوں محتاج ہوتے، یہ بحث کہ متحرک جسم کی قوت اس کی رفتار یا مربع رفتار کے مطابق ہوتی ہے، اس کے تصفیہ کے لئے خود قوت ہی کی پیمایش کر لیجاتی، اور اس کے اثرات یا معلولات کا مساوی و نامساوی اوقات میں موازنہ نہ کرنا پڑتا، باقی رہا قوت، طاقت، انرجی وغیرہ کے الفاظ کا فلسفہ اور روزمرہ میں کثرت سے استعمال ہونا، تو یہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ہم علت و معلول کے باہمی ربط یا

اس باب کا خلاصۂ بحث یہ نکلا، کہ ہر تصور کسی سابق ارتسام یا احساس کی نقل و شبیہ ہوتا ہے،
اور جہان کوئی ارتسام نہ مل سکے یقین کر لینا چاہیئے، کہ کوئی تصور بھی نہین پایا جاسکتا، افعالِ نفس
و جسم مین ایک مثال بھی ایسی نہین ملتی جو تنہا اپنی ذات سے قوت یا رابطۂ ضروری کا کوئی ارتسام
پیدا کر سکتی ہو، اس لئے لازماً ان کا کوئی تصور بھی ممکن نہین، لیکن جب بہت سی متحد الفعل مثالین
نظر سے گذرتی ہین، اور ایک قسم کی چیزون سے ہمیشہ ایک ہی قسم کا نتیجہ نکلتا ہے تو علت اور
رابطہ یا لزوم کا خیال پیدا ہونا شروع ہوتا ہے، اور اب ہم ایک نئے احساس یا ارتسام کا ادراک
کرنے لگتے ہین یعنی ذہن یا تخیل مین اُن دو چیزون کے مابین ایک عادی رابطہ محسوس ہونے
ہونے لگتا ہے، جن مین سے ایک علی العموم دوسری کے بعد ظاہر ہوتی رہی ہے، یہی ذہنی یا
باطنی احساس اس تصور کی اصل ہے، جس کی جستجو مین ہم سرگردان تھے، اس لئے کہ جب یہ تصور

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۷) اصول وابستگی سے واقف ہین، یا اس امر کی انتہائی توجیہ کر سکتے ہین، کہ ایک شے دوسری کو کیون
پیدا کرتی ہے، ان الفاظ کو عام طور سے نہایت سست اور مبہم و نا صاف معنی مین استعمال کیا جاتا ہے، کوئی جانور کسی شے کو
بغیر احساس جد و جہد کے حرکت نہیں دے سکتا، نہ جب کوئی دوسری چیز اس سے آکر ٹکراتی ہے تو اس کے اثر و صدمہ کو محسوس
کئے بغیر رہ سکتا ہے، یہ احساسات جو تمام تر حیوانی ہین، اور جن سے ہم قیاساً کوئی نتیجہ نہین نکال سکتے، ان کو غلطی سے
بے جان چیزون مین فرض کر لیتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ جب کسی شے سے متصادم ہوتی ہین، تو اسی قسم کے احساسات
انکے اندر بھی پیدا ہوتے ہین، باقی رہین وہ قوتین جنمین اس طرح ایک دوسرے کو حرکت دینے کا تصور نہین شامل ہوتا
ان مین ہم صرف اس الحاق و اتصال کو ملحوظ رکھتے ہین، جو دو واقعات کے مابین برابر ہمارے تجربہ مین آتا رہا ہے،
اور چونکہ ان کے تصورات مین عادۃً ایک ائتلاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے نادانستہ ہم اس ائتلاف کو خود انہی
مین موجود فرض کر لیتے ہین، کیونکہ یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ کسی شے سے جو احساس ہمارے اندر پیدا ہو، اس کو
ہم خود اس شے مین موجود سمجھتے ہین،

کسی مثالِ واحد سے نہین بلکہ ایک ہی طرح کی متعدد مثالون سے پیدا ہوتا ہے، تو ضرور ہوا کہ یہ کسی ایسی شئے پر مبنی ہو جو کثیر کو واحد سے جدا کرتی ہے اور یہ جدا کرنے والی یا ما بہ الامتیاز شئے صرف وہی عادی رابطہ یا ذہنی انتقال ہے، کیونکہ اس کے علاوہ باقی ہر لحاظ سے تمام افراد مساوی ہوتے ہین، بلیرڈ کے ایک گیند کے تصادم سے دوسرے مین حرکت پیدا ہونے کا جو واقعہ مثلاً اس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے، یہ اسی قسم کے اس واقعہ سے اور ہر طرح بالکل مماثل ہے، جو پہلے پہل پیش آیا تھا، بجز اس کے کہ پہلی دفعہ ایک کے تصادم سے دوسرے کی حرکت کا ہم استنباط نہین کر سکتے تھے، اور اب بہت سے یکسان تجربات کے بعد کر سکتے ہین، مین نہین جانتا کہ اس کتاب کے پڑھنے والون کی سمجھ مین یہ دلیل آگئی ہوگی یا نہین، لیکن اگر مختلف الفاظ یا تعبیرات سے اس کو مین اور طول دون، تو اندیشہ ہے کہ زیادہ پیچیدگی اور گنجلک پن پیدا ہوگا، تمام تجریدی استدلالات مین اصل نقطۂ نظر ایک ہی ہوتا ہے، اگر خوش قسمتی سے اس کو ہم نے پا لیا تو فصاحتِ الفاظ کے بجاے مقصود بحث کو آگے بڑھانا چاہیے، اسی نقطۂ نظر تک پہنچنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہیے، باقی خطابت کی گل افشانیان ایسے مباحث کے لئے محفوظ رکھنی چاہئین جو ان کے لئے زیادہ موزون ہین،

———

باب ۸

جبر و قدر

فصل - ۱

جو مسائل حکمت و فلسفہ کی ابتدا ہی سے، نہایت شد و مد کے ساتھ معرضِ بحث مین ہین، ان کی نسبت کم از کم اتنی توقع بجا طور پر کیجا سکتی تھی، کہ جن الفاظ و اصطلاحات سے ان مین کام پڑتا ہے، ان کے معنی تو بہر حال متعین و متفق علیہ ہو چکے ہونگے، اور تاریخ فلسفہ کی دو ہزار سالہ مدت مین ہماری تحقیقات الفاظ سے گذر کر اصل موضوع تک یقیناً پہنچ چکی ہوگی، کیونکہ یہ نہایت صاف راستہ معلوم ہوتا ہے، کہ پہلے اُن مصطلحات کی صحیح صحیح تعریف ہو جائے جو اثنائے استدلال مین استعمال ہوتے ہین، تاکہ آگے چل کر ہماری بحث و تحقیق کا تعلق تمام تر معانی سے ہو، نہ کہ محض اصواتِ الفاظ سے، لیکن غور و تامل کے بعد واقعہ بالکل اس توقع کے خلاف نظر آتا ہے، صرف اسی ایک بات سے کہ کسی مسئلہ مین مدتہائے دراز سے نزاع قائم ہے اور اب تک کوئی فیصلہ نہین ہوسکا، ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہین، کہ معنی کی تعبیر ہی مین کچھ نہ کچھ ابہام ہے اور ہر فریق کے ذہن مین زیر بحث اصطلاحات کے معنی کا تصور دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ جب ہر شخص کی ذہنی قوتین قدرۃً ایک ہی طرح کی ہوتی ہین، اور نہ کسی شے پر باہمی

بحث واستدلال حماقت ہی) تو پھر یہ ناممکن تھا، کہ اصطلاحات کے ایک ہی معنی سمجھنے کے
باوجود ایک ہی موضوع کے متعلق اتنی مدت تک اختلاف آرا باقی رہتا خصوصًا جب آپس
مین تبادلۂ خیالات ہوتا رہتا ہے، اور ہر فریق اپنے مدمقابل کو زیر کرنے کے لئے نئے نئے دلائل
کی جستجو مین موضوعِ بحث کو ہر پہلو سے الٹ پلٹ کر دیکھتا ہے، البتہ یہ سچ ہے، کہ اگر لوگ ایسے
مسائل کی بحث مین پڑجائین، جو انسان کی رسائی سے قطعًا باہر ہین، مثلاً آغازِ کائنات، عالم
روحانیات، یا نظامِ ذہنی کی حقیقت کے سوالات، تو بے تنک ہوا کے ناپنے مین عمرین
گذر جائینگی، اور کوئی متعین نتیجہ نہ نکلیگا، لیکن اگر روزانہ کی زندگی اور معمولی تجربہ کا کوئی مسئلہ اتنی
طویل مدت سے غیرفیصل چلا آتا ہے، تو اس کی وجہ بجز اصطلاحات وتعبیرات کے ابہام و
اہمال کے اور کچھ نہین ہوسکتی، جو فریقین کے خیالات کو ایک نقطہ پر نہین آنے دیتا، کیونکہ
ہر فریق موضوعِ بحث کا ایک الگ تصور رکھتا ہے،

مسئلۂ جبر وقدر، جس پر صدیون سے جھگڑا ہے، اس کی یہی نوعیت ہے، حتی کہ اگر مین
غلطی نہین کر رہا ہون، تو نظر آئے گا، کہ اس مسئلہ کے متعلق فی الحقیقت عالم وجاہل سب کی
رائے ہمیشہ ایک ہی رہی ہے، اور چند قابلِ فہم تعریفات کی مدد سے سارا جھگڑا دم بھر مین
چکایا جاسکتا تھا، مین مانتا ہون، کہ اس جنگ کو ہر فریق نے اتنا طول دیا ہے، اور فلاسفہ سوفسطائیت
کی بھول بھلیون مین جا پھنسے ہین، کہ اگر اب کوئی فہمیدہ آدمی ایسی بحث کے تصفیہ کا دعوی
جس سے نہ اس کو علم افزائی کی توقع باقی رہی ہو، اور نہ دلچسپی کی، ایک کان سے سنکر دوسرے
سے اڑا دے تو یہ کچھ حیرت کی بات نہ ہوگی، لیکن یہان اس کے متعلق جس نوعیت کی دلیل
پیش کرتی ہے، امید ہے، کہ وہ از سرِ نو توجہ کو حاصل کرسکے گی، کیونکہ اس مین فی الجملہ کچھ جدت
ہے، نیز فیصلۂ نزاع کی اس سے ایک حد تک امید بندھتی ہے، اور کسی پیچیدہ یا گنجلک استدلال

سے پریشانی دماغ کا خوف نہین ہے،

اسی بنا پر امید ہے کہ مین یہ ثابت کرسکونگا، کہ اگر جبر و قدر کے الفاظ کوئی قابلِ فہم معنی رکھتے ہین تو ان دونون نظریون پر ہمیشہ اور ہر شخص کا اتفاق رہا ہے، اور یہ ساری جنگ محض لفظی الجھاؤ ہے، پہلے ہم نظریۂ جبر کو لیتے ہین،

یہ عام طور پر مسلّم ہے، کہ مادہ کے تمام افعال ایک وجوبی[1] قوت پر مبنی ہوتے ہین، اور کائناتِ فطرت کا ہر معلول اپنی اپنی علت کی قوت کا اس طرح پابند ہوتا ہے، کہ اس کے سوا اس سے کوئی اور معلول ظاہر ہی نہین ہو سکتا تھا، ہر حرکت کا درجہ اور اس کی جہت قوانینِ فطرت نے ایسے اٹل طریقہ سے متعین کردی ہے، کہ دو جسمون کے تصادم سے جتنی اور جس جہت مین حرکت پیدا ہوتی ہے، اس مین ایک ذرہ کی کمی و بیشی یا فرق کا ہونا اس سے زیادہ آسان نہین ہے، جتنا کہ اس تصادم سے کسی جاندار مخلوق کا پیدا ہو جانا، لہذا اگر ہم جبر یا وجوب کا ٹھیک ٹھیک تصور قائم کرنا اور اس کے صحیح معنی سمجھنا چاہتے ہین، تو ہم کو سوچنا چاہئیے کہ افعالِ مادہ کے متعلق وجوب کا یہ تصور ہمارے اندر کہان سے اور کیونکر پیدا ہوا ہے،

اگر تماشا گاہِ فطرت کا ہر نظارہ برابر اس طرح بدلتا رہتا، کہ اس کے دو واقعات مین باہم کوئی مماثلت نہ ہوتی، بلکہ ہر واقعہ اپنی جگہ پر تجرباتِ سابقہ کے لحاظ سے بالکل نیا اور انوکھا ہوتا، تو اس صورت مین ظاہر ہے کہ ہم وجوب یا اشیا مین باہمی وابستگی کا قطعاً کوئی تصور نہ قائم کرسکتے، اس حالت مین ہم صرف اتنا کہہ سکتے، کہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہوا ہے، نہ یہ کہ اس سے پیدا ہوا ہے، علت و معلول کا علاقہ نوعِ انسان کے لئے ایک

[1] وجوب، ضرورت، جبر یا لزوم ان تمام الفاظ سے حسب موقع انگریزی کے ایک ہی لفظ (NECESSITY) کا مفہوم ادا کیا گیا ہے، م

بالکل نامعلوم شے ہوتی، افعالِ فطرت سے متعلق استنباط واستدلال کا سرے سے پتہ نہ ہوتا، اور صرف حواس یا حافظہ کے ذریعہ سے محض کسی جزئی واقعہ کا علم ہوسکتا، اور بس، لہذا معلوم ہوا کہ وجوب وتعلیل کا تصور تمام تر اس یکسانی ومماثلت سے حاصل ہوتا ہے، جو مختلف افعالِ فطرت مین ہمکو نظر آتی ہے، جہان ایک طرح کی چیزین ہمیشہ ایک دوسرے سے ملحق ملتی ہین، اور ذہن بربنائے عادت ایک کے ظہور سے دوسرے کو مستنبط کرنے پر مضطر ہوجاتا ہے، بس یہی دو باتین ہین، جن پر اس سارے وجوب وضرورت کا دار مدار ہے، جس کو ہم مادہ کی طرف منسوب کرتے ہین، باقی یکسان چیزون کے مستمر الحاق، اور اس الحاق سے لازمی طور پر ایک دوسرے کے استنباط کے ماورا وجوب یا وابستگی کا ہم کوئی اور تصور نہین رکھتے،

اس لئے اگر یہ معلوم ہوجائے کہ تمام بنی نوعِ انسان کا اس پر اتفاق ہے، کہ یہ دونون باتین آدمی کے ارادی اعمال اور افعالِ ذہن مین بھی پائی جاتی ہین، تو پھر آپ کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ تمام دنیا جبریت پر متفق ہے، اور اب تک اس کے بارے مین جو جنگ برپا رہی وہ محض اس لئے تھی کہ ایک دوسرے کے مفہوم کو نہین سمجھا تھا،

پہلی شے یعنی یکسان واقعات کا ہمیشہ ملحق ہونا، اس کی نسبت ہم حسب ذیل امور سے اپنا اطمینان کرسکتے ہین، یہ تمام دنیا مانتی ہے، کہ ہر قوم اور ہر زمانے مین، انسان کے افعال مین یکرنگی پائی جاتی ہے، اور اصولی طور پر فطرتِ انسانی برابر ایک ہی نہج پر عمل کرتی ہے، ایک طرح کے محرکات سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال ظاہر ہوتے ہین، محبت نفس حوصلہ، حرص، غرور، دوستی، فیاضی، خدمتِ خلق؛ یہی جذبات مختلف مراتب کیساتھ مل ملاکر اور جماعت (سوسائٹی) مین پھیل کر آغازِ عالم سے آج تک نوعِ انسان کے تمام افعال وعزائم کا سرچشمہ رہے ہین، اگر تم یونانیون اور رومیون کے میلانات واحساسات اور طرزِ زندگی کو

جاننا چاہتے ہو تو فرانسیسیون اور انگریزون کے مزاج و زندگی کا اچھی طرح مطالعہ کرو، پھر جن باتون کا ان کی زندگی مین تم کو مشاہدہ ہو، ہی زیادہ تر اہل یونان و روم پر بھی صادق آئین گی، اور اس قیاس مین بہت زیادہ غلطی نہ ہوگی، نوع انسان کی یہ یکرنگی ہر زمانہ مین اور ہر جگہ اس طرح قائم رہتی ہے، کہ اس حیثیت سے تاریخ ہم کو کسی جدید یا عجیب و غریب واقعہ کی اطلاع نہین دے سکتی، تاریخ کا اصلی کام صرف یہ ہے، کہ انسانی فطرت کے کلی و عالمگیر اصول معلوم کرانے کے لئے انسان کے تمام مختلف حالات و مواقع کی تصویر ہمارے سامنے کر دے، اور ایسا مواد مہیا کر دے جس سے ہم اپنے مشاہدات قائم کرسکین اور انسانی اعمال و اخلاق کے منضبط مبادی سے آگاہ ہوسکین، لڑائیون، سازشون، فتنون، اور انقلابات کی تاریخین دراصل اختیارات و تجربات کے دفاتر ہین، جن کی مدد سے علماے سیاست یا فلاسفۂ اخلاق اپنے اپنے علم کے اصول قائم کرتے ہین، بالکل اسی طرح جس طرح کہ فلسفۂ طبعی کا کوئی عالم نباتات و معدنیات وغیرہ خارجی اجسام پر تجربہ کرکے ان کی طبیعت سے واقفیت پیدا کرتا ہے، مٹی، پانی اور دیگر عناصر جن کی عنصریت کی ارسطو اور بہوقراطیس[1] نے تحقیق کی تھی، وہ اس مٹی اور پانی کے ساتھ، جو آج ہمارے سامنے ہے اس سے زیادہ مماثلت نہین رکھتے ہین، جتنی کہ وہ انسان جن کا پولیبیوس اور تاسیتوس[2] نے ذکر کیا ہے، ان لوگون کے ساتھ مماثلت رکھتے ہین، جو آج کل دنیا پر حکمران ہین،

اگر کوئی سیاح کسی دور دراز ملک سے واپس ہوکر، ایسے آدمیون کا حال بیان کرے جو ہم سے کلیتہ مختلف ہین، مثلاً وہ حرص، حوصلہ یا انتقام کے جذبات سے قطعاً پاک ہین، وہ

---

[1] پانچوین صدی قبل مسیح کا ایک یونانی حکیم جو طب کا بانی خیال کیا جاتا ہے، م [2] پولیبیوس اور تاسیتوس دونون علی الترتیب قدیم یونانی اور رومی مورخ ہین، م

دوستی، فیاضی اور خلق اللہ کی نفع رسانی کے لیے دنیا کی دیگر لذات سے مطلقاً ناآشنا ہین، تو مجرد ایسی باتون کے بیان سے، اس سیاح کا کذب ظاہر ہو جائے گا، اور ہم اس کو اتنا ہی دروغگو یقین کرینگے، جتنا کہ اس شخص کو جو عجائب مخلوقات کے قصے بیان کرے، اور یہ کہے کہ مین نے ایسے انسان دیکھے ہین جن کا آدھا دھڑ آدمی کا ہوتا ہے، اور آدھا گھوڑے کا، یا مین نے ایسے جانور دیکھے ہین، جن کے سات سر ہوتے ہین، اسی طرح اگر کسی تاریخ کے کذب و دروغ کو ثابت کرنا ہے تو اس سے بڑھ کر کوئی تشفی بخش دلیل نہین مل سکتی، کہ یہ دکھلایا جائے کہ اس مین کسی شخص کی نسبت ایسی باتین بیان کی گئی ہین، جو عام فطرتِ بشری کے سراسر خلاف ہین، کرشیوس[1] جب سکندر کی فوق الفطرت شجاعت کا بیان کرتا ہے، کہ وہ تن تنہا مجمع پر ٹوٹ پڑا، تو اس کی صداقت اسی قدر مشتبہ ہو جاتی ہے، جس قدر کہ اس کا سکندر کی فوق الفطرت قوت کی بابت یہ دعویٰ مشتبہ ہے، کہ تن تنہا ہی اس نے اس مجمع کا مقابلہ بھی کیا، حاصل یہ کہ انسان کے محرکات و اعمالِ نفس کی عالمگیر یکرنگی کے بھی ہم اسی طرح قائل ہین، جس طرح کہ افعالِ جسم کی یکسانی کے،

یہی وجہ ہے کہ جسم کے افعال و خواص کی طرح، فطرتِ بشری کے علم مین بھی ہم اپنے گذشتہ تجرباتِ زندگی سے جن کو ہم نے سالہا سال مین مختلف حالات و جماعات مین رہکر حاصل کیا ہے فائدہ اٹھا سکتے ہین، عملی و فکری زندگی مین ان سے رہنمائی حاصل کرتے ہین، اسی رہنمائی کی بدولت، آدمی کے افعال حرکات و سکنات اور آثارِ بشرہ سے ہم اس کے اندرونی محرکات و میلانات تک پہنچ جاتے ہین، اور پھر ان محرکات و میلانات کے علم سے اس کے افعال کی توجیہ و تشریح کرسکتے ہین، تجربہ کی وساطت سے مشاہدات کا جو ذخیرہ ہمارے

---

[1] ایک قدیم رومی مورخ، م

پاس فراہم ہو جاتا ہے، وہ فطرتِ بشری کی سراغ رسانی کرتا ہے، اور اس کے سارے بھید ہم پر کھول دیتا ہے، جس کے بعد صرف تصنع اور ظاہری باتون سے ہم فریب نہین کھاتے اور ممبر کی لسّانی محض نمایشی معلوم ہونے لگتی ہے، اگرچہ دیانتداری و نیک نیتی کا واجبی لحاظ باقی رہتا ہے، مگر وہ کامل بےغرضی و ایثار جس کی لن ترانیان بارہا سنی جاتی ہین، اس کی توقع عوام الناس سے تو قطعًا نہین ہوتی، ان کے رہنماؤن مین بھی اس کی مثالین شاذ ہی ملتی ہین، بلکہ کسی طبقہ کے افراد مین بھی مشکل ہی سے ملتی ہین، لیکن اگر انسان کے افعال مین یکرنگی کا سرے سے پتہ نہ ہوتا، اور ہمارا ہر تجربہ دوسرے سے الگ اور بےتعلق ہوتا، تو فطرتِ بشری کے متعلق کوئی عام اصول قائم کرنا بالکل ناممکن ہوتا، اور کوئی تجربہ چاہے تو وہ کتنے ہی صحیح مشاہدہ پر کیون نہ مبنی ہو، بجائے خود کسی مصرف کا نہ ہوتا، بوڑھا کسان بہ مقابلہ ایک نوعمر کے اپنے کام مین کیون زیادہ ہوشیار سمجھا جاتا ہے، صرف اسی لئے کہ کھیتی پر مٹی، پانی اور دھوپ کا جو اثر پڑتا رہتا ہے، اس مین یکسانی پائی جاتی ہے جس سے بوڑھا مشاق کسان اپنی رہنمائی کے لئے اصول بنا لیتا ہے،

با این ہمہ اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ انسان کے اعمال و افعال کی یک رنگی اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ تمام آدمیون سے یکسان حالات مین ہمیشہ یکسان ہی افعال کا ظہور ہوتا ہے، بلکہ ہر شخص کے شخصی یا انفرادی خصوصیات و خیالات کا حق نکال لینا چاہئے کیونکہ ایسی اٹل یکرنگی انسان کیا معنی کارخانۂ فطرت کی کسی چیز مین بھی نہین پائی جاتی، مختلف آدمیون کے اخلاق و عادات کے مطالعہ سے، ہم کو مختلف اصول بنانا پڑتے ہین، مگر اس اختلاف مین بھی ایک خاص درجہ کی یکرنگی و یکسانی قائم رہتی ہے،

مختلف اعصار و ممالک کے لوگون کے عادات و اطوار ضرور مختلف ہوتے ہین،

لیکن اسی اختلاف سے ہم کو یہ یکسان اصول معلوم ہوتا ہے کہ رسم ورواج اور تعلیم وتربیت کی وہ قوت کیسی زبردست ہے، جو بچپن ہی سے انسان کی سیرت کو ایک خاص سانچے مین ڈھال دیتی ہے، کیا ذکور وانات مین سے ایک جنس کا طور وطریق دوسری سے متفاوت نہین ہوتا؟ لیکن کیا اسی تفاوت کی بنا پر ہم اختلافِ سیرت کا وہ متحد اصول نہین قائم کرتے، جو قدرت نے ان دو جنسون مین ودیعت کر دیا ہے، اور جس کو ان مین سے ہر جنس برابر قائم ومحفوظ رکھتی ہے؟ کیا ایک ہی شخص کے افعال بچپن سے بڑھاپے تک کے مختلف ایام مین بغایت مختلف نہین ہوتے؟ لیکن اسی اختلاف سے ہمارے احساسات ومیلانات کے تدریجی تغیر کے متعلق وہ اصول بھی قائم ہوتے ہین، جو انسانی عمر کے مختلف ادوار پر حاوی ہوتے ہین، حتیٰ کہ ان عادات وخصائل تک مین یک گونہ ہم رنگی پائی جاتی ہے، جو ہر فرد یا ہر شخص کے ساتھ الگ الگ مختص ہوتے ہین، ورنہ کسی شخص سے واقفیت اور اس کے چال چلن کے علم کی بنا پر، اس کی افتادِ طبع کا ہم کبھی بھی اندازہ نہ کر سکتے، نہ آیندہ کے لئے اس کے متعلق ہم اپنا رویہ متعین کر سکتے کہ کیا ہونا چاہئے،

مین مانتا ہون، کہ ہم کو بعض ایسے افعال بھی نظر آ سکتے ہین، جو بظاہر کسی معلوم محرک سے کوئی واسطہ نہین رکھتے، اور جو عادات واخلاق کے تمام مقررہ اصول سے مستثنیٰ معلوم ہوتے ہین، لیکن ان خلافِ قاعدہ اور غیر معمولی افعال کی نسبت رائے قائم کرنے کے لئے ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ ان غیر معمولی یا بے جوڑ واقعات کے بارے مین ہم کیا رائے رکھتے ہین جو اجسامِ خارجی کے افعال مین ہم کو نظر آتے ہین، اجسام مین بھی تمام علل ہمیشہ اپنے معمولی معلولات سے ملحق نہین نظر آتے، کیونکہ ایک صناع، جو بے جان مادہ پر تصرف کرتا ہے، اس کو بھی اپنے مقصد مین وہی ناکامی ومایوسی پیش آ سکتی ہے، جو ایک ملکی مدبر کو عاقل وفہیم انسانون

کی رہنمائی مین پیش آتی ہے،

عوام صرف ظاہر پر جاتے ہین، ان کو جہان معلولات مین کوئی فرق و اختلاف نظر آیا سمجھتے ہین کہ ان کی علت ہی کا کچھ تعقل بیڑا نہین کبھی وہ اپنا عمل کرتی ہے، اور کبھی نہین، گو اس عمل کے لئے کوئی مانع نہ موجود ہو، لیکن فلاسفہ یہ دیکھکر کہ کائنات کی تقریبًا ہر چیز مین بہت سے ایسے اصول و مبادی پوشیدہ ہین، جو غایت بعد کی وجہ سے نہین نظر آتے، کم از کم اس امکان کی گنجایش ضرور رکھتے ہین، کہ فرق معلولات کا سبب ممکن ہے، کہ علت کی بے راہروی کے بجاے بعض مخفی موانع کی موجودگی ہو، اور جب مزید مشاہدات اور زیادہ دقیقہ سنجی سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اختلافِ معلولات کی تہ مین ہمیشہ کوئی نہ کوئی اختلافِ علت موجود رہتا ہے، اور ایک کا فرق دوسرے کے فرق پر مبنی ہوتا ہے، تو یہ امکان یقین سے بدل جاتا ہے، ایک گنوار گھڑی کے بند ہونے کی وجہ اس کے سوا کچھ نہین بیان کرسکتا کہ اسکا کچھ ٹھیک نہین کبھی چلتی ہے اور کبھی آپ ہی آپ بند ہوجاتی ہے، لیکن ایک گھڑی ساز جانتا ہے کہ کمانی یا لنگر کی قوت پہیون پر ہمیشہ ایک ہی اثر رکھتی ہے، اور اس کے معمولی اثر مین فرق آگیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ کچھ میل وغیرہ جم گیا ہوگا، جس سے ان کی حرکت رک گئی ہے، غرض اسی طرح کی بہ کثرت مثالون کے مشاہدہ سے فلاسفہ یہ اصول قائم کرلیتے ہین، کہ تمام علل و معلولات ایک دوسرے سے اٹل طور پر جکڑے ہوئے اور قطعًا غیر منفک ہین، اور اگر کسی معلول مین کوئی فرق نظر آتا ہے، تو اس کا سبب کوئی نہ کوئی مخفی مانع یا کسی مخالف علت کی مزاحمت ہے،

مثلًا انسان کے جسم کو لو، کہ جب صحت یا مرض کے معمولی علامات مین کوئی خلافِ توقع فرق ظاہر ہوتا ہے، یا دوا اپنا اثر نہین کرتی، علیٰ ہذا جب کسی اور خاص علت سے معمول کے

خلاف نتائج رونما ہوتے ہیں، تو طبیب یا فلسفی کو اس پر چنداں حیرت نہیں ہوتی، نہ اس سے وہ
ان اصول کی کلیت و وجوبِ عمل کا انکار کر دیتے ہیں، جو جسم حیوانی کے نظم ونسق کے کفیل ہیں،
وہ جانتا ہے کہ انسان کا جسم ایک نہایت ہی پیچیدہ مشین ہے، اس میں بہت سی ایسی نامعلوم
قوتیں پنہاں ہیں، جو ہماری سمجھ سے بالکل باہر ہیں، جن کی بنا پر ہم کو اس کے افعال میں بارہا
فرق وتفاوت نظر آسکتا ہے؛ لہذا نتائج و معلولات کا ظاہری اختلاف اس امر کا ثبوت نہیں
ہوسکتا، کہ قوانینِ فطرت کی کارفرمائی میں کوئی انضباط نہیں،

فلسفی اگر اپنے اصول میں پکا ہے تو بعینہٖ یہی دلیل وہ ارادی افعال وعوامل پر بھی چسپاں
کریگا، انسان کے بے جوڑ سے بے جوڑ افعال وحرکات تک کی بسا اوقات وہ لوگ بہ
آسانی توجیہ کر سکتے ہیں، جو اس کی سیرت کے تمام کوائف وجزئیات سے آگاہ ہیں، ایک
آدمی جو طبیعتہً نرم مزاج و بامروت ہے کبھی تلخ جواب دے بیٹھتا ہے، لیکن اس کی وجہ،
مثلاً یہ ہوسکتی ہے، کہ وہ دانت کے درد یا بھوک کی تکلیف سے بے چین ہے، ایک احمق
آدمی بعض اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوجاتا ہے لیکن اس لئے کہ اس کو یکایک
کوئی اچھا موقع ہاتھ آگیا، یہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ کبھی کبھی واقعًا ہوتا ہے، کہ کسی فعل کی توجیہ
نہ خود اس کا کرنے والا کر سکتا ہے اور نہ دوسرے، ایسی صورت میں یہ خود ایک کلیہ بنجاتا
ہے، کہ انسان کی سیرت میں کسی حد تک تناقض وتلون بھی پایا جاتا ہے، گویا یہ کبھی کبھی کا
اختلاف بھی فطرتِ انسانی کا ایک مستقل اصول ہے، البتہ بعض اشخاص میں یہ اختلاف
وتناقض زیادہ پایا جاتا ہے، ان کے اخلاق کا سرے سے کوئی بندھا ہوا قاعدہ ہی نہیں ہوتا،
ان کی زندگی تلون مزاجیوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے اور بے استقلالی ہی ان کی مستقل سیرت
ہوتی ہے لیکن باوجود ان ظاہری تناقضات کے، ان کے اندرونی اصول ومحرکات اسی طرح

پابند اصول خیال کئے جا سکتے ہین جس طرح بارش اور ابر و باد وغیرہ کے بہتیرے خلاف توقع موسمی تغیرات، اٹل قوانین فطرت کے محکوم سمجھے جاتے ہین، گو انسانی عقل و تحقیق آسانی سے ان کا پتہ نہین لگا سکتی،

لہذا معلوم یہ ہوا، کہ افعال ارادی اور ان کے محرکات ذہنی کے مابین، نہ صرف واقعاً ویسا ہی منضبط ربط و الحاق موجود ہے، جیسا کہ موجودات خارجی کے علل و معلولات مین باہم پایا جاتا ہے، بلکہ اس حقیقت کا تمام نوع انسان کو عالمگیر طور پر اعتراف بھی ہے جس سے نہ کبھی فلسفہ کی دنیا مین انکار رہا ہے، نہ روزمرہ کی زندگی مین اب چونکہ یہ معلوم ہے کہ مستقبل کے متعلق ہمارے تمام استنباطات گذشتہ تجربات پر مبنی ہوتے ہین، اور چونکہ یہ ہم سمجھتے ہین کہ جو چیزین پہلے برابر ملحق و وابستہ رہی ہین، وہ آیندہ بھی ہمیشہ اسی طرح باہم وابستہ رہین گی، لہذا اس کے بعد یہ ثابت کرنا گویا بالکل ایک سطحی بات ہوگی، کہ افعال انسانی کے متعلق جو نتایج ہم اخذ کرتے ہین، وہ بھی اُن کے گذشتہ تجربات ہی پر مبنی ہوتے ہین، تاہم اس حقیقت پر تھوڑی سی روشنی ہم اور ڈال دینا چاہتے ہین،

ہر جماعت مین انسان ایک دوسرے کا اس طرح محتاج ہوتا ہے، کہ یہ مشکل ہی اس کا کوئی ایسا فعل نکل سکتا ہے، جو تمام تر مستقل بالذات ہو، یا دوسرون کے افعال سے قطعاً کوئی واسطہ نہ رکھتا ہو، غریب سے غریب کاریگر جو تن تنہا ساری محنت و مشقت کرتا ہے، اس کو بھی کم از کم اتنا سہارا تو ہوتا ہی ہے کہ مجسٹریٹ کی حفاظت کی بدولت اپنی اس جفاکشی کا پھل اطمینان سے کھا سکے گا، اس کو یہ بھی توقع ہوتی ہے، کہ جب وہ اپنا مال بازار مین لیجا کر واجبی دامون پر بیچنا چاہے گا، تو گاہک مل جائین گے، اور پھر ان دامون کے ذریعہ دوسرون سے اپنی ضروریات زندگی حاصل کر سکے گا، جس نسبت سے لوگون کے معاملات و تعلقات وسیع ہوتے جاتے

ہین، اسی نسبت سے وہ دوسرون کے ارادی افعال کو اپنی زندگی کے منصوبون کا جزبناتے جاتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ دوسرون کے ارادی افعال ہمارے ارادی افعال کی معاونت کرین گے ان تمام استنباطات کا ماخذ اسی طرح گذشتہ تجربہ ہوتا ہے، جس طرح کہ اجسام خارجی سے متعلق استدلال کا، اور آدمی کامل طور پر اس کا یقین رکھتا ہے، کہ بے جان عناصر کی طرح، انسان سے بھی آیندہ اسی قسم کے افعال کا ظہور ہوگا، جن کا پہلے ہوچکا ہے، ایک کارخانہ دار اپنے ملازمون کی محنت پر اتنا ہی بھروسہ کرتا ہے، جتنا کہ بے جان آلات وادوات پر، اور جب توقع کے خلاف کوئی بات ظاہر ہوتی ہے، تو دونون صورتون مین اس کو یکسان تعجب ہوتا ہے، مختصر یہ کہ گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوسرون کے افعال کے متعلق یہ استدلال واستنباط، اس طرح آدمی کی زندگی کا جزو بنگیا ہے، کہ عالم بیداری مین ایک لمحہ کے لئے بھی کوئی شخص اس کو ترک نہین کرسکتا، لہٰذا کیا اب ہم کو اس دعویٰ کا حق نہین حاصل ہے، کہ تمام دنیا کے انسانون کو ہمیشہ سے اس جبریت پر اتفاق ہے جس کی ہم نے اوپر تعریف وتشریح کی ہے؛

فلاسفہ بھی اس بارے مین عوام سے کبھی مختلف الرائے نہین رہے ہین، کیونکہ اس کا تو ذکر ہی کیا، کہ ہماری طرح فلاسفہ کی عملی زندگی کا بھی تقریبًا ہر فعل اسی رائے وخیال کے ماتحت ہوتا ہے، علم تک مین بہ مشکل کوئی ایسا نظری حصہ ملیگا، جس مین اس جبریت کا فرض کرنا ناگزیر نہ ہو، اگر اس عام تجربہ کے مطابق، جو نوعِ انسان کی نسبت ہوتا رہا ہے ہم مورخ کی راست بیانی پر اعتماد نہ کرین، تو بتاؤ کہ تاریخ کا کیا حشر ہوگا؟ اگر حکومت وآئین کا انسانی جماعتون پر یکسان اثر نہ پڑے تو سیاسیات کا علم کیسے تدوین پاسکتا ہے؟ اگر خاص خاص سیرت کے لوگون سے متعین ومنضبط جذبات واحساسات نہ ظاہر ہوتے، اور ان احساسات کا انسانی اعمال وافعال پر یکسان اثر نہ پڑتا تو اخلاق کی بنیاد کس چیز پر رکھی جاتی؟ اور کسی

شاعر یا ڈراما نویس پر ہم یہ تنقید کیونکر کر سکتے، کہ اس کے ایکٹرون کے افعال و احساسات موافقِ فطرت ہین یا نہین؟ اسی لئے بلا نظریۂ جبریت کو مانے، اور محرکات سے افعالِ ارادی، اور اور سیرت سے اخلاق کے اصولِ استنباط کو تسلیم کئے کسی علم و عمل کا وجود ہی قریبًا ناممکن تھا،

اور جب ہم دیکھتے ہین، کہ طبعی اور اخلاقی دونون طرح کی شہادت، ایک ہی رشتۂ استدلال مین کس خوبی سے منسلک ہوجاتی ہے، تو پھر ہم کو یہ ماننے مین اور بھی تذبذب نہین رہتا، کہ ان دونون کی نوعیت ایک ہی ہے اور ایک ہی اصول سے دونون ماخوذ ہین، مثلاً ایک قیدی جس کے پاس نہ روپیہ ہے، نہ کوئی اثر و سفارش، وہ جب داروغۂ جیل کی سنگدلی کا خیال کرتا ہے، تو اس کو اپنا فرار اسی قدر ناممکن نظر آتا ہے، جتنا کہ ان دیوارون اور آہنی سلاخون پر نگاہ ڈالنے سے، جن مین وہ محبوس ہے، بلکہ اپنی تدبیر رہائی کے لئے وہ سلاخون کے لوہے، اور دیوارون کے پتھر پر زیادہ کوشش صرف کرتا ہے، بجائے اس کے کہ داروغہ کے پتھر دل کو موم کرنے مین وقت ضائع کرے، اسی قیدی کو جب قتل گاہ کی طرف لیجاتے ہین، تو اپنے نگہبانون کے استقلال و فرض شناسی کی بنا پر، اس کو اپنی موت کا اسی طرح یقین ہوجاتا ہے، جس طرح کہ خنجر یا تلوار کے فعل سے، اس کے ذہن مین ایک خاص سلسلۂ تصورات پیدا ہوتا ہے، سپاہیون کا موقع فرار دینے سے انکار، جلاد کا فعل، گردن کا جسم سے جدا ہونا، خون کا بہنا، حرکاتِ مذبوحی اور موت، یہ عللِ طبعی اور افعالِ ارادی سے مرکب ایک مربوط سلسلۂ استدلال ہوتا ہے، جس مین ذہن کو ایک کڑی سے دوسری تک جانے مین کوئی فرق نہین محسوس ہوتا، نہ وہ اس صورت مین پیش آنے والے واقعہ (موت) کا بہ نسبت اس صورت کے کچھ بھی کم یقین رکھتا ہے، جب کہ اس سلسلہ کی تمام کڑیان حواس یا حافظہ کی پیش نظر چیزون پر مشتمل ہون، اور اس تعلق سے جکڑی ہوئی ہون، جس کا نام وجوب

طبعی ہے، تجربہ پر مبنی ارتباط کا اثر ذہن پر ہمیشہ یکسان ہوتا ہے، خواہ مرتبط چیزین نفسی ارادہ اور اس کے محرکات و افعال ہون، یا بے ارادہ اجسام کی شکل و حرکت، ہم چیزون کے نام بدل سکتے ہین، لیکن اس سے ان کی ماہیت اور ذہن پر ان کا اثر کبھی نہین بدل سکتا،

ایک شخص جس کو مین جانتا ہون، کہ راستباز اور دولتمند ہے، اور جس سے میری گہری دوستی ہے، وہ اگر میرے گھر مین آئے، جہان چارون طرف میرے نوکر چاکر پھیلے ہوے ہین، تو مجھ کو کامل یقین و اطمینان رہتا ہے، کہ وہ مجھ کو قتل کر کے میرا چاندی کا قلمدان چھیننے نہین آیا ہے، اور اس کی طرف سے یہ بدگمانی میرے دل مین اس سے زیادہ نہین ہوتی جتنا یہ وہم کہ نیا اور مستحکم مکان جس مین مین بیٹھا ہون وہ گرا جاتا ہے، البتہ یہ ہوسکتا ہے، کہ میرا یہ دوست بیٹھے بیٹھے پاگل ہو جائے، اور خلافِ توقع حرکتین کرنے لگے، لیکن اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ اچانک زلزلہ آجائے اور مکان گر پڑے، لہذا مین اپنے مفروضات کو بدلے دیتا ہون اور کہتا ہون، کہ اس پاگل کی نسبت مجھکو یقین کامل ہے، کہ وہ آگ مین اپنا ہاتھ اتنی دیر نہین ڈالے رہ سکتا، کہ جل کر خاک سیاہ ہو جائے، اور اس واقعہ کی پیشینگوئی مین اسی قطعیت کے ساتھ کر سکتا ہون، جس طرح اس امر کی کہ اگر وہ اپنے کو دریچہ سے گرادے اور راہ مین کوئی روک نہ ہو، تو ہوا مین ایک لمحہ کے لئے بھی وہ معلق نہ رہ سکے گا، غرض اس پاگل پن مین یہ بدگمانی کسی طرح نہین ہوسکتی، کہ وہ اپنا ہاتھ آگ مین جھلساویگا، کیونکہ یہ فطرتِ بشری کے تمام اصولِ معلومہ کے قطعًا خلاف ہے، ایک شخص جو دن دوپہر کسی چوراہے پر اشرفیون کی تھیلی چھوڑ کر چلا جاتا ہے، وہ جس حد تک اس کی توقع کر سکتا ہو کہ یہ ہوا مین اڑ جائے گی، اسی حد تک اس کی بھی امید باندھ سکتا ہے، کہ ایک گھنٹہ کے بعد لوٹ کر یہ اپنی جگہ پر ملیگی، اور کوئی راہگیر اس کو ہاتھ نہ لگائیگا، انسان کے استدلالات

آدھے سے زیادہ اسی نوعیت کے ہوتے ہین یعنی جس نسبت سے ہم کو سیرتِ انسانی کا خاص خاص حالات کے اندر جو کچھ تجربہ ہوتا ہے، اسی نسبت سے ہم آیندہ اس کے متعلق کم یا زیادہ یقین قائم کرتے ہین؛

مین نے اکثر سوچا کہ آخر اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے، کہ عملاً تو ساری دنیا جبریت ہی کی قائل ہے، لیکن زبان سے اقرار کرنے مین لوگ گھبراتے ہین، بلکہ ہمیشہ اس کے خلاف دعویٰ کرتے ہین، میرے خیال مین عمل اور راے کے اس تناقض کی توجیہ حسب ذیل طریقہ سے ہوسکتی ہے، اگر ہم افعالِ جسم کی تحقیق کرین، اور جاننا چاہین، کہ ان مین معلولات اپنی علتون سے کیونکر پیدا ہوتے ہین، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ اس بارے مین ہمارا علم اس سے آگے نہین جاسکتا کہ خاص خاص چیزین ہمیشہ ایک دوسری سے ملحق رہتی ہین، اور ذہن، بربناے عادت ان مین سے ایک کے سامنے آنے سے دوسری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور اس کا یقین کرتا ہے، گو کہ علاقۂ علت و معلول کی کما حقہ تحقیق سے ہم انسانی لاعلمی ہی کے نتیجہ پر پہنچتے ہین تاہم لوگون مین اس کے خلاف ایسا قوی رجحان موجود ہے، کہ وہ یہی سمجھتے ہین، کہ ان کا علم ورائے فطرت تک جاتا ہے، اور علت و معلول کے مابین ان کو گویا عیاناً ایک وجوبی رابطہ محسوس ہوتا ہے، لیکن جب وہ خود اپنے افعالِ نفس پر غور کرتے ہین، اور عمل و محرک کے مابین اس قسم کا کوئی وجوبی رابطہ نہین محسوس ہوتا، تو یہ فرض کر بیٹھتے ہین، کہ عقل و فکر سے جو معلولات ظاہر ہوتے ہین، وہ قواے مادی کے معلولات سے مختلف ہوتے ہین، (یعنی ان مین علت و معلول مین باہم کوئی لزوم نہین ہوتا ہم) مگر جب ایک دفعہ اس امر کا اطمینان حاصل ہوچکا کہ کسی قسم کا بھی علاقۂ تعلیل ہو، ہمارا علم اشیا کے مابین ایک دائمی الحاق اور اسی الحاق پر مبنی ذہنی استنباط سے آگے نہین جاتا، اور یہ دونون باتین ارادی افعال مین بھی پائی جاتی ہین، تو آپ

ہم زیادہ آسانی سے اس کو مان لین گے کہ ایک ہی طرح کا لزوم و وجوب تمام علل پر حاوی ہے، اگرچہ جبریت کے اس استدلال سے بہت سے فلاسفہ کے نظامات کا ابطال ہوتا ہے لیکن ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ ان فلاسفہ کا جبریت سے انکار محض زبانی ہے، ورنہ حقیقت مین وہ بھی اسی کے قائل ہین، وجوب و جبریت کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس کی رو سے، مین سمجھتا ہون کہ نہ کبھی کسی فلسفی نے جبریت کی تردید کی ہے، نہ آیندہ کر سکتا ہے، اور یہ صرف زبانی ادعا ہے، کہ وہ مادہ کے افعال مین ذہن کو علت و معلول کے مابین کسی ایسے رابطۂ وجوب کا علم حاصل ہے، جو عقل وارادی افعال مین نہین پایا جاتا، رہا یہ امر کہ واقعًا ایسا ہے یا نہین تو اس کا تصفیہ تحقیقات سے ہو سکتا ہے، اور اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے ان فلاسفہ کا فرض ہوگا، کہ وہ اس وجوب کی تعریف و تشریح کرین، اور ہم کو بتلائین کہ عللِ مادی کے افعال مین یہ کہان موجود ہے،

لوگ جب مسئلہ جبر و قدر کے تصفیہ کے لئے، پہلے قوائے نفس، اثراتِ فہم اور افعالِ ارادہ کی بحث شروع کرتے ہین، تو دراصل وہ الٹا راستہ اختیار کرتے ہین، پہلے ان کو صاف و سادہ مرحلہ جسم اور بے جان مادہ کے افعال کا طے کر لینا چاہئے، اور اچھی طرح کوشش کر کے دیکھ لینا چاہئے، کہ ان کے مابین تعلیل و وجوب کا جو تصور قائم کیا جاتا ہے، کیا اس کی حقیقت اشیا کے دائمی الحاق اور ایک شے کے دوسری سے ذہنی استنباط کے سوا کچھ اور ہے، اگر نہین ہے، یعنی صرف الحاق و استنباط ہی وجوب کا منشا ہے، اور یہ دونون باتین افعال نفس مین بھی پائی جاتی ہین، تو بس نزاع ختم ہو جاتی ہے، یا آیندہ سے اس کو محض ایک لفظی نزاع سمجھنا چاہئے، لیکن جب تک بے سمجھے بوجھے ہم یہ فرض کرتے رہین گے کہ اشیاے خارجی کے افعال مین وجوب و تعلیل کی بنیاد الحاق و استنباط کے ماورا کسی ایسی

شے پر ہے، جو ارادی افعال مین نہین پائی جاتی، اس وقت تک اس بحث کا فیصلہ ناممکن ہے، کیونکہ ہماری ساری عمارت ایک غلط فرض پر قائم ہے، اس فریب و مغالطہ سے نکلنے کی صرف یہی ایک صورت ہے، کہ مادی علل و معلولات کے متعلق علم و حکمت کی محدود رسائی کی تحقیق کرکے اس بات کا پورا اطمینان کرلین، کہ ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ جانتے ہین، وہ بس وہی مذکورۂ بالا الحاق و استنباط ہے، انسانی عقل کی اس نارسائی کا اعتراف پہلے شاید مشکل معلوم ہوگا، لیکن افعالِ ارادی پر اس نظریہ کو منطبق کرنے کے بعد، یہ اشکال نہ رہجائیگا، کیونکہ یہ ایک بالکل بیّن بات ہے، کہ انسان کے تمام اعمال و افعال اپنے محرکات اور مخصوص عوائد و حالات کے ساتھ ایک ایسا بندھا ہوا الحاق و رابطہ رکھتے ہین جس کی بنا پر ہم ایک کا دوسرے سے استنباط کرتے ہین، لہذا بالآخر ہم کو زبان سے بھی اس وجوب و جبریت کے اقرار پر مجبور ہونا پڑے گا، جس کا اپنی زندگی کے ہر عمل اور اپنے عادات و اخلاق کے ہر قدم پر ہم آج تک زبانِ حال سے ہمیشہ اعتراف کرتے رہے ہین[1]،

[1] عام طور پر لوگ جو قدر کے قائل نظر آتے ہیں، اس کی ایک اور وجہ اپنے بہتیرے افعال میں اختیار یا آزادی کا غلط احساس اور ظاہر فریب تجربہ ہے، کسی فعل کا وجوب، خواہ وہ مادی ہو یا نفسی صحیح معنی مین اپنے فاعل کی کوئی صفت نہین ہوتا، بلکہ اس کا تعلق کسی ذی عقل یا صاحبِ فکر ذات سے ہوتا ہے، جو اس فعل پر غور و فکر کرتی ہے اور اسکا دار مدار ذہن کے اس عمل تعین پر ہوتا ہے، جس کی بنا پر وہ ایک چیز سے دوسری کو مستنبط کرتا ہے، کیونکہ اختیار جو جبر کا مقابل ہے، اس کی حقیقت اس عمل تعین کے فقدان اور ایک طرح کی عدم پابندی کے سوا کچھ نہین ہے، جسکا ایک شے کے تصور سے دوسری شے کے تصور تک ذہن کے جانے یا نہ جانے مین احساس ہوتا ہے، اگرچہ انسانی افعال پر غور کرتے وقت شاذ ہی ہم کو اس طرح کی آزادی یا عدم پابندی کا کبھی خیال آتا ہے، بلکہ فاعل کی سیرت و محرکات پر ہم کافی یقین و تعین کے ساتھ حکم لگا دیتے ہین، کہ اس سے کس قسم کے افعال صادر ہونگے، تاہم جب انہی افعال کو ہم خود کرتے ہین، تو ایک طرح کی آزادی کا احساس ہوتا ہے، اور چونکہ مماثل چیزون کو آدمی بعینہٖ ایک ہی سمجھ بیٹھتا ہے، اس

لیکن جبر و قدر کے اس مسئلہ کو، جو مابعد الطبعیات جیسے معرکہ آرا علم کی سب سے زیادہ معرکہ آرا بحث ہے، اگر مصالحت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ قدریت پر بھی تمام نوع انسان کا ہمیشہ سے اسی طرح اتفاق رہا ہے جس طرح جبریت پر، اور یہاں بھی ساری نزاع محض لفظی ہے، کیونکہ جب افعالِ ارادی کے لئے اختیار کا لفظ بولا جاتا ہے، تو مراد کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ہم کسی طرح مراد لے ہی نہیں سکتے، کہ انسان کے افعال اس کے محرکات، میلانات، اور دیگر حالات سے اس قدر کم تعلق رکھتے ہیں، کہ نہ ایک کا دوسرے سے یقینی طور پر استنباط ہو سکتا ہے، اور نہ ایک دوسرے کا تابع ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو مسلم و بدیہی واقعات سے انکار ہوگا؛ لہذا اب اختیار سے ہماری مراد صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ ارادہ کے تعین و تصفیہ کے مطابق کسی شے کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت ہم کو حاصل ہے، یعنی اگر ہم چلنے کا ارادہ کریں تو چل سکتے ہیں، بیٹھے رہنا چاہیں تو بیٹھے رہ سکتے ہیں، اس قدرت و اختیار کو تمام دنیا مانتی ہے، جو ہر اس شخص کو حاصل ہے، جو قید و بند میں نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ اس معنی میں اختیار بھی کوئی بحث

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۱) بنا پر یہ غلط احساس انسان کی خود مختاری کا بر ہانی کیا بدیہی ثبوت قرار دیا گیا، ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے افعال ہمارے ارادہ کے ماتحت ہیں، اور خود ارادہ کسی شے کا ماتحت نہیں، کیونکہ اگر کوئی شخص ارادہ کی اس آزادی کا انکار کرے اور کہے کہ تم فلاں کام پر مجبور ہو، تو ہم فوراً بآسانی اپنے تہیہ کو بدل کر بالکل اس کے خلاف کا ارادہ کر سکتے ہیں، اور پھر اس مخالف ارادہ کو ہم عمل میں بھی لا سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھول جاتے ہیں، کہ یہاں ارادہ کی آزادی و اختیار کے ثابت کرنے کی پرجوش خواہش خود ہمارے افعال کی اٹل یا وجوبی محرک ہے، اور ہم بجائے خود اپنے ارادہ کو جتنا چاہے آزاد خیال کریں، لیکن دوسرا شخص ہماری سرشت اور محرکات سے ہمارے افعال کا یقینی طور پر استنباط کر لیگا، اگر کہیں قاصر رہا تو بھی ایک عام اصول کی حیثیت سے یہ ضرور سمجھیگا کہ اگر ہمارے حالات اور مزاج کی تمام جزئی خصوصیات پر اسکو پوری اطلاع ہوتی تو وہ قطعاً پتہ چلا لیتا کہ فلاں موقع پر ہم سے کن افعال کا صدور ہوگا، اور جبریت کی بس یہی حقیقت ہے؛

واختلاف کی شے نہین ہے،

اختیار کی جو تعریف بھی ہم کرین، دو باتون کا لحاظ ضروری چاہئے: اولاً تو یہ صریحی واقعات کے خلاف نہ ہو، ثانیاً بجائے خود متناقض نہ ہو، اگر ان باتون کا ہم لحاظ رکھین، اور جو تعریف کرین وہ صاف وقابلِ فہم ہو، تو مین سمجھتا ہون کہ تمام عالم کو اس پر اتفاق ہو گا، اور کسی کو اختلاف کا موقع نہ رہے گا،

یہ تو عام طور پر مسلّم ہے، کہ کوئی چیز بغیر اپنی علت کے نہین وجود مین آتی، اور بخت و اتفاق کا لفظ اگر غور سے دیکھا جائے، محض ایک سلبی لفظ ہے، جس کے کوئی ایسے معنی نہین، جن کا عالمِ فطرت مین کہین کوئی وجود ہو، یہ البتہ کہا جاتا ہے، کہ بعض علتین وجوبی ہوتی ہین، (یعنی جن سے معلول کا تخلف ناممکن ہے، م) اور بعض وجوبی نہین ہوتین، یہین ہم کو تعریفات کا فائدہ نظر آتا ہے، کسی شخص سے کہو کہ بھلا علت ومعلول مین علاقۂ وجوب کی قید لگائے بغیر ذرا علت کی کوئی واضح وقابلِ فہم تعریف کر تو دے، تو مین ابھی اپنی ہار مانے لیتا ہون، لیکن اوپر جو بحث گذر چکی ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو اس قسم کی تعریف قطعاً ناممکن ہے، اگر اشیا مین باہم کوئی منضبط یا وجوبی رابطہ نہ ہوتا، تو علت ومعلول کا سرے سے کوئی تخیل ہی نہین پیدا ہو سکتا تھا، اور یہ منضبط رابطہ ہی ذہن کو اس استنباط کے قابل بناتا ہے، جو کم وبیش سمجھ مین آنے والا علاقہ ہے، باقی جو شخص ان امور سے قطع نظر کر کے علت کی کوئی تعریف کرنا چاہتا ہے، تو وہ یا تو نامفہوم الفاظ بولنے پر مجبور ہوگا، یا ایسے الفاظ استعمال کرے گا جو انہی الفاظ کے مرادف ہونگے جن کی تعریف مقصود ہے[1]، اور اگر مذکورۂ بالا تعریف قبول کرلیجائے، تو پھر

---

[1] مثلاً اگر علت کی تعریف یہ کیجائے، کہ جو کسی شے کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ پیدا کرنا اور علت ہونا ایک ہی بات ہے، اسی طرح اگر کہا جائے کہ علت وہ ہے جس سے کوئی شے وجود مین آتی ہے، تو اس پر بھی

اختیار، جو پابندی نہین بلکہ جبر کا مقابل ہے، اس مین اور بخت ؤ اتفاق مین کوئی فرق نہ رہجائے گا، حالانکہ
یہ مسلم ہے کہ بخت و اتفاق کا کوئی وجود ہی نہین،

فصل - ۲

یہ طریق استدلال جتنا زیادہ عام ہے، اتنا ہی زیادہ فلسفیانہ مباحث مین غلط ہے، کہ کسی امر کی تردید کے لئے یہ دلیل پیش کردیجائے، کہ اس کے نتائج مذہب یا اخلاق کے لئے خطرناک ہین، جو خیال مستلزم محال ہو، وہ یقیناً باطل ہے، لیکن یہ یقینی نہین، کہ جس شے کے نتائج خطرناک ہون، وہ لازماً باطل بھی ہو، لہذا ایسی باتون سے قطعاً محترز رہنا چاہئے، کیونکہ ان سے تحقیق حق تو ہوتی نہین، بلکہ الٹے اور ضد پیدا ہو جاتی ہے، یہ مین نے ایک عام بات کہی جس سے یہان کوئی فائدہ اٹھانا مقصود نہین اس لئے کہ میرا نظریہ اس طرح کے اعتراض سے بھی قطعاً محفوظ ہے بلکہ میرا دعویٰ یہ ہے، کہ جبر و قدر دونون کے متعلق جو نظریات مین نے اوپر پیش کئے ہین وہ نہ صرف اخلاق کے موید ہین، بلکہ تائید اخلاق کے لئے ناگزیر ہین،

علت کی دو تعریفون کے مطابق جبر یا وجوب کی بھی دو طریقے سے تعریف ہوسکتی ہے کیونکہ یہ علت کا لازمی جزو ہے، یعنی یا تو وجوب نام ہے یکسان چیزون کے دائمی الحاق کا یا ایک چیز سے دوسری چیز کے ذہنی استنباط کا، اپنے ان دونون مفاہیم کی رو سے (جو دراصل

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸) وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، کیونکہ "جس سے" کیا مراد ہے؟ لیکن اگر یہ کہا جاتا، کہ علت وہ ہے جس کے بعد مستمراً کوئی خاص شے وجود مین آتی ہے، تو ہم فوراً ان الفاظ کا مطلب سمجھ جاتے اس لئے کہ یہی تو وہ چیز ہے، جو ہم علت و معلول کے متعلق جانتے ہین، اور یہ استمرار ہی وجوب کی ساری حقیقت ہے، جس کے علاوہ ہم اس نقطہ کے کوئی اور معنی نہین سمجھتے،

ایک ہی ہین) مدرسہ و منبر نیز روزانہ زندگی مین غرض ہر جگہ یہ مسلم ہے، گو دریردہ ہی سہی، کہ انسان کا ارادہ وجوبی ہوتا ہے کسی شخص نے بھی اس امر سے کبھی انکار کا دعوی نہین کیا، کہ ہم انسانی افعال کی نسبت اخذ و استنباط سے کام نہین لے سکتے، اور یہ استنباطات اس تجربہ پر مبنی نہین ہوتے، کہ ایک ہی طرح کے محرکات، میلانات اور حالات کی موجودگی مین ہمیشہ ایک ہی طرح کے افعال آدمی سے سرزد ہوتے ہین، جس چیز سے کسی شخص کو اختلاف ہو سکتا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ آیا انسانی افعال کی اس خصوصیت کو وہ وجوب یا جبر سے تعبیر کرے گا یا نہین (لیکن جب تک معنی صحیح سمجھے جاتے ہین میرے نزدیک الفاظ تعبیر کے اختلاف سے کوئی نقصان نہین ہو سکتا) یا پھر وہ اس پر اصرار کرے گا، کہ مادہ کے افعال مین استنباط و الحاق کے سوا، وجوب کا منشا کوئی اور شے ہے، جس کا علم ممکن ہے، لیکن اس سے اخلاق یا مذہب کے حق مین کوئی نفع بخش نتیجہ نہین نکل سکتا، خواہ فلسفۂ طبیعی اور مابعد الطبیعیات پر اس کا کچھ ہی اثر مرتب ہو، ممکن ہے، کہ افعالِ جسم کے متعلق ہمارا یہ دعوی غلط ہو، کہ ان مین باہم (دائمی الحاق یا ذہنی استنباط کے علاوہ۔م) کسی اور وجوب یا علاقہ کا کوئی تصور موجود نہین ہے، مگر افعالِ نفس کے متعلق ہمارا دعوی ایسا نہین ہے، جس کو ہر شخص بے چون و چرا نہ تسلیم کرتا ہو، ہم نے افعالِ ارادی کے بارے مین عام مسلمات اور نظامِ قدیم سے سر مو تجاوز نہین کیا ہے، ہم نے اگر کسی بدعت کا ارتکاب کیا ہے، تو اس کا تعلق صرف مادی علل و اسباب سے ہے، لہذا (اخلاق یا افعالِ ارادی کے بارے مین) ہمارا نظریہ ہر الزام سے بری ہے،

تمام قوانین جزا و سزا پر مبنی ہین، اور یہ امر بطور ایک بنیادی اصول کے تسلیم کیا جاتا ہے، کہ انسان کے نفس پر جزا و سزا کا ایک خاص منضبط اثر پڑتا ہے، یعنی ترغیب و ترہیب دونون چیزین نیکی کی جانب مائل کرتی ہین، اور برے کامون سے بچاتی ہین، اس اثر کا نام

ہم کچھ بھی رکھیں لیکن چونکہ یہ معمولاً افعال کے ساتھ ملحق رہتا ہے، اس لئے اس کو علت اور اس وجوب کی ایک مثال بہرحال ماننا پڑے گا، جس کو ہم یہاں ثابت کرنا چاہتے ہیں،

نفرت یا انتقام کا جذبہ ہمیشہ کسی شخص یا ذی شعور مخلوق ہی کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور جب کوئی مضر یا مجرمانہ فعل ان جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، تو اسی بنا پر کہ وہ فعل کسی شخص سے صادر ہوا ہے، افعال بالذات فانی و عارضی ہوتے ہیں، اور اگر ان کی علت آدمی کی مستقل سرشت یا افتادِ مزاج نہ ہو (بلکہ اتفاقاً نادانستہ سرزد ہو جائیں، م) تو ان سے نہ عزت ہوتی ہے، نہ ذلت، یہ اتفاقی افعال بجائے خود لاکھ قابلِ ملامت اور مذہب و اخلاق کے منافی کیوں نہ ہوں، پھر بھی آدمی ان کا جواب دہ نہیں خیال کیا جاتا، اور چونکہ اس طرح کے افعال اپنے فاعل کی مستقل سیرت پر نہیں دلالت کرتے، نہ بعد کو ان کا کوئی اثر رہتا ہے، اس لئے وہ ان کی بنا پر کسی انتقام یا سزا کا مستوجب نہیں ہو سکتا، لہٰذا جو اصول جبر و وجوب، اور لازم علل و اسباب کا انکار کرتا ہے، اس کی رو سے انسان، عیب سے عیب جرم کے ارتکاب کے باوجود بھی، اسی طرح بری و بے داغ قرار پائیگا، جس طرح کہ اپنی پیدائش کے پہلے دن تھا، اور اس کی سیرت کو اس کے افعال سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس سیرت سے ماخوذ و مستنبط ہی نہیں، اور نہ افعال کا قبح فسادِ سیرت کا ثبوت بن سکتا ہے،

آدمی کو ایسے افعال پر ملامت نہیں کیجاتی، جن کو وہ نادانی سے اور اتفاقاً کر گذرتا ہے، چاہے ان کے نتائج کیسے ہی مضر کیوں نہ ہوں، یہ کیوں؟ صرف اسی لئے، کہ ان افعال کا منشا محض عارضی ہوتا ہے اور آگے نہیں بڑھتا، علیٰ ہذا انسان جب بے سوچے سمجھے اور جلد بازی میں کچھ کر بیٹھتا ہے، تو دیدہ و دانستہ خطا کی بہ نسبت کم موجب ملامت ٹھہرتا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ صرف یہی کہ جلد بازی، خواہ وہ مزاج کا ایک مستقل نقص ہی کیوں نہ ہو

لیکن اس کا اثر مستمر نہین ہوتا، نہ وہ سیرت کو یکسر فاسد کر دیتی ہے، اسی طرح ندامت سے ہر جرم دھل جاتا ہے، بشرطیکہ اس سے آیندہ کی زندگی اور عادات و اخلاق پر اصلاح کا اثر پڑے، اس کی توجیہ بجز اس کے کیا ہوسکتی ہے، کہ کسی شخص کے افعال اس کو اسی حالت مین مجرم بناتے ہین، جب کہ وہ اس کی مستقل مجرمانہ سرشت کا ثبوت ہون، اور جب اصول سرشت کی تبدیلی سے افعال بری سرشت کا صحیح ثبوت نہین رہتے تو پھر وہ جرم بھی نہین رہتے، لیکن اگر جبریت کو نہ مانا جائے، تو پھر افعال نہ کبھی بری سرشت کا ثبوت بن سکتے ہین، اور نہ کبھی جرم و معصیت قرار پاسکتے ہین،

بعینہ انہی دلائل سے اور اسی آسانی کے ساتھ یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ مذکورۂ بالا متفق علیہ تعریف کے مطابق، اختیار بھی اخلاق کے بقا و تحفظ کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح جبریت، اور جہان اختیار کا وجود نہ ہو، وہان نہ کوئی انسانی فعل کسی اخلاقی صفت سے متصف ہوسکتا ہے، اور نہ اس پر تحسین یا ملامت کیجاسکتی ہے، کیونکہ جب افعال اسی حد تک اخلاقی احساس کا مبنی ہین، جہان تک کہ وہ باطنی سیرت و جذبات پر دال ہین، تو پھر اس وقت تک ان کا موجبِ تعریف یا تنقیص ہونا ممکن ہے، جب تک ان کا مبدء و منشا یہی باطنی اصول نہ ہون، بلکہ صرف خارجی یا ظاہری خلاف ورزی پر مبنی ہون،

میرا یہ دعویٰ نہین ہے، کہ مین نے اپنے نظریۂ جبر و قدر پر سے تمام اعتراضات رفع کر دیئے، میری نظر ان اعتراضات پر بھی ہے، جنکا تعلق ایسے مباحث سے ہے جو یہان نہین چھیڑے گئے ہین، مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اگر افعال ارادی بھی اسی طرح اٹل قوانین کے تابع ہین، جسطرح کہ افعال مادی، تو پھر ماننا پڑے گا، کہ پہلے ہی سے مقدر و متعین عللِ واجبہ کا ایک مستمر سلسلہ ہے، جو تمام چیزون کی اصلی علتِ اولیٰ سے لیکر

ہر انسان کے ہر جُزئی فعل تک پہنچتا ہے، نہ دنیا مین کہین بخت و اتفاق ہے نہ آزادی و اختیار، ایک طرف اگر ہم عامل ہین تو دوسری طرف معمول، خالق عالم ہی ہمارے تمام ارادون کا باعث ہے، جس نے کائنات فطرت کی اس عظیم الشان مشین کو پہلے پہل حرکت دی اور ہر ہر ذرے کو اپنی اپنی جگہ پر اس طرح جڑ دیا، کہ وہ بلا کسی کمی و بیشی کے امکان کے اپنے منضبط نتائج پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اس لئے یا تو انسانی افعال کی جانب سرے سے کسی اخلاقی رذالت و شقاوت کی نسبت ہی نہین ہو سکتی، یا پھر ان افعال کا مرتکب اپنے پیدا کرنے والے کو ماننا پڑیگا، کہ ان کی علت اولیٰ اور موجب اصلی وہی ہے کیونکہ جس شخص نے فرض کرو، کہ خرمن مین آگ لگائی ہے، وہی اس سے پیدا ہونے والے سارے نتائج کا ذمہ دار ہے، چاہے ان نتائج تک پہنچنے کا سلسلہ طویل ہو یا قصیر اسی طرح جہان کہین علل واجبہ کا ایک مرتب و منضبط سلسلہ قائم ہے، وہان وہی محدود یا نامحدود ہستی، جو اس سلسلہ کی پہلی علت کی خالق ہے، باقی تمام کی بھی ذمہ دار ہوگی، اور تحسین و تقبیح سب کچھ اسی کی طرف راجع ہوگی کسی انسانی فعل کے نتائج کے متعلق غیر مشتبہ دلائل کی بنا پر اخلاق کا صاف و صریح فتویٰ یہی ہوتا ہے، کہ ان کی ذمہ داری تمامتر اسی شخص پر عائد ہے، جس سے اصل فعل سرزد ہوا ہے، لہذا جب یہی دلائل ایک ایسی ذات کے افعال و ارادات پر منطبق کئے جائین جس کی حکمت و قدرت نامحدود ہے، تو لامحالہ ان کا وزن بہت زیادہ بڑھجاتا ہے، کیونکہ انسان جیسی محدود و کمزور مخلوق کے لئے تو نادانی یا عدم قدرت کا عذر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن خالق عالم کی جانب تو ان نقائص کی نسبت ناممکن ہے، انسان کے جن افعال کو ہم بے دھڑک مجرمانہ کہدیتے ہین، ظاہر ہے کہ خدا کو پہلے سے ان کا علم تھا، اسی نے ان کو مقدر کیا، اور اسی کی مشیت کے یہ تابع تھے،

اس لئے اب ہم کو یا تو یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ یہ افعال سرے سے جرم ہی نہین، یا پھر ان کا جواب وہ انسان نہین بلکہ خدا ٹھہرتا ہے، لیکن یہ دونون صورتین چونکہ محال اور بددینی کو مستلزم ہین، اس لئے ماننا پڑتا ہے، کہ خود وہ نظریہ ہی، غالباً صحیح نہین ہے جس کے یہ نتائج ہین، اور جس پر یہ سارے اعتراضات وارد ہوتے ہین، جو نظریہ مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ مجرمانہ افعال اپنی اصل علت کے مجرم ہونے کو مستلزم ہین، بشرطیکہ ان دونون کا تعلق ناگزیر اور وجوبی ہو،

اس اعتراض کے دوٹکڑے ہین، جن پر ہم الگ الگ بحث کرینگے، ایک تو یہ کہ اگر انسانی افعال کا سلسلہ وجوباً خدا پر منتہی ہوتا ہے، تو وہ کبھی مجرمانہ نہین قرار پاسکتے، کیونکہ جس ذات سے یہ صادر ہوتے ہین، وہ نامحدود الکمال ہے، لہذا اس کی مشیت کسی ایسی چیز سے متعلق ہی نہین ہوسکتی جو خیر محض اور سراپا مستحسن نہ ہو، دوسرے یہ کہ اگر انسانی افعال کو مجرمانہ قرار دیا جائے تو پھر خدا کی ذات سے اس غیر محدود کمال کو سلب کرنا پڑے گا، جس سے ہم اس کو متصف سمجھتے ہین، اور مخلوقات کے تمام معاصی اور مفاسدِ اخلاق کا اسی کو اصلی و حقیقی فاعل ماننا پڑے گا،

پہلے اعتراض کا تو یہ جواب صاف اور تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، کہ بہت سے فلاسفہ حوادثِ فطرت کے دقیق مطالعہ سے جس نتیجہ پر پہنچے ہین، وہ یہ ہے کہ نظامِ عالم بحیثیت مجموعی تمامتر خیر و فلاح پر مبنی ہے، اور بالآخر ساری مخلوقات کو انتہائی ممکن مسرت وسعادت حاصل ہو کر رہے گی جس مین کسی ایسے دکھ درد کی آمیزش نہ ہوگی جو بالذات شر ہو، باقی جو جسمانی آلام بظاہر شر معلوم ہوتے ہین، وہ اس فلاح پر مبنی نظام کے لئے ناگزیر تھے، اور خود خدا جیسی حکیم ہستی کے امکان مین بھی یہ نہ تھا، کہ اس اضافی شر کو

بے اس کے رفع کر سکے، کہ اس سے بھی بڑی برائیون کو راہ دے یا عظیم تر خیر کا راستہ بند
کرے، اسی نظریہ سے بعض فلاسفہ اور خاصکر قدیم رواقیہ ہر طرح کے آلام و مصائب مین
تسلی حاصل کیا کرتے تھے، اور اپنے اتباع کو تلقین کرتے تھے، کہ جن باتون کو وہ اپنے
لئے شر سمجھ رہے ہین، وہ حقیقت مین دنیا کے لئے خیر ہین، اور اگر وہ اپنی نظر کو وسیع
کرکے سارے نظامِ عالم کو سامنے رکھین، تو ہر واقعہ ان کے لئے عیش و مسرت کا پیغام
ہوگا، گو یہ دلیل بجائے خود وسعتِ خیال و بلند نگاہی پر مبنی ہو تاہم عمل مین اس کی کمزوری
و بے اثری فوراً کھل جاتی ہے، ایک شخص جو درد نقرس کی روحانی اذیت سے تڑپ
رہا ہے، اگر اس کو تم یہ وعظ سنانے لگو، کہ نظامِ عالم کے جن قوانین کلیہ نے جسم مین اخلاطِ
فاسدہ پیدا کرکے اور اُن کو رگ پٹھون مین پہنچا کر یہ موذی درد پیدا کر دیا ہے، وہ حقیقت
مین، فلاحِ عالم کے ضامن ہین تو اس سے بجائے درد کو تسکین دینے کے، اس کے زخم
پر تم الٹے نمک پاشی کروگے، اس طرح کی بلند خیالیان بس عالمِ خیال ہی مین تھوڑی
دیر کے لئے اس شخص کو خوش کر سکتی ہین جو عیش و آرام مین بڑا خیالی پلاؤ پکا رہا ہو،
لیکن یہ خیالات اس کے ذہن مین ہمیشہ قائم نہین رہ سکتے ہین، چاہے وہ بذاتِ خود
درد والم کے جذبات سے ناآشنا ہی کیون نہ ہو، چہ جائیکہ اس حالت کا تو ذکر ہی کیا
جب وہ بسترِ علالت پر بےچینی کی کروٹین بدل رہا ہو، بات یہ ہے کہ جذبات کی نظر
ہمیشہ تنگ اور انسانی کمزوریون یا فطرتِ بشری کے مناسبِ حال ہوتی ہے، ان کے
سامنے صرف آس پاس اور روزمرہ ہی کی چیزین رہتی ہین، اور وہ صرف ایسے ہی
واقعات سے متاثر ہوتے ہین، جو خود کسی شخص کی ذات کے لئے خیر یا شر ہون،

جسمانی خیر و شر کی طرح بعینہ یہی حال اخلاقی خیر و شر کا بھی ہے، لہذا کسی معقول بنا پر

یہ فرض نہین کیا جاسکتا ہے کہ جو شے ایک صورت مین اس درجہ بے اثر ہے وہی دوسری
صورت مین قوی الاثر بنجاتی ہے، انسان کی فطرت یہ ہے کہ جب خاص خاص عادات
وخصائل اور افعال اُسکے سامنے آتے ہین تو فوراً اُنکے متعلق اُسکے نفس مین تحسین یا تقبیح کا احساس پیدا
ہوجاتا ہے اور اصل یہ ہے کہ تحسین وتقبیح کے ان جذبات سے زیادہ کوئی جذبہ انسان کیلئے ضروری بھی نہ تھا،
کیونکہ جن خصائل پر ہم بے ساختہ آفرین کہہ اٹھتے ہین، وہ بالتخصیص ایسے ہی ہوتے ہین، جو اجتماع
انسانی کی فلاح ومسرت کے موجب ہین، علی ہذا جن خصائل سے ہمارے دل مین ملامت کا
احساس پیدا ہوتا ہے وہ وہی ہوتے ہین، جو رفاہِ عام مین خلل وفساد کا باعث ہین، غرض معلوم
یہ ہوا کہ اخلاقی احساسات بواسطہ یا بلا واسطہ، انہی دو متضاد نوعیت کے افعال سے پیدا ہوتے
ہین، جس مین اس سے کچھ نہین فرق پڑتا، کہ فلاسفہ اپنے عالمِ خیال مین یہ بیٹھے سمجھا کرین، کہ نہین
بہ حیثیتِ مجموعی نظامِ عالم کے لئے یہ شے خیر ہی خیر ہے؛ اور جو چیزین بظاہر رفاہِ عام کے منافی
نظر آتی ہین، وہ بھی اصل منشاے فطرت کے روسے اتنی ہی مفید ومناسب ہین جتنی کہ وہ جو
براہِ راست جمہور کی سعادت وبہبود کا باعث ہین، کیا اس طرح کی دور از کار مشتبہ خیال آفرینیان
ان احساسات کے مقابلہ مین ٹھہر سکتی ہین، جو اشیا کے فطری وبراہِ راست مشاہدہ واثر سے
پیدا ہوتے ہین؛ ایک شخص جس کی دولت لٹ گئی ہو، کیا ان بلند خیالیون سے اس کی
مصیبت دور ہوسکتی ہے؛ اگر نہین، تو پھر جرمِ غارتگری کے خلاف اس کو جو اخلاقی ناگواری یا
غصہ پیدا ہوا ہے، وہ ان بلند خیالیون کے منافی کیون فرض کیا جاے، یا خیر وشر کے مابین
ایک حقیقی امتیاز کا اعتراف، فلسفہ کے نظری نظامات کے کیون نہ اسی طرح مطابق سمجھا جاے
جس طرح خوبصورتی اور بدصورتی کے مابین فرق ہے، کیونکہ یہ دونون فروق یا امتیازات
مساوی طور پر نفسِ انسانی کے فطری احساسات پر مبنی ہین، اور یہ احساسات نہ فلسفیانہ

نظریات کے تابع رہ سکتے ہین اور نہ ان نظریات سے بدل سکتے ہین،

رہا دوسرا اعتراض تو اس کا نہ تو اتنا آسان و تشفی بخش جواب ممکن ہے، اور نہ اس امر کی کوئی واضح توجیہ ہوسکتی ہے، کہ جب تک خدا معاصی و مفاسدِ اخلاق کا بھی خالق نہ ہو، وہ بلا استثنا تمام انسانی افعال کی علت کیسے بن سکتا ہے، کیونکہ یہ وہ اسرار و غوامض ہین جن کے حل کے لئے تنہا ہماری فطری عقل بلا کسی اور مدد کے قطعاً ناقابل ہے، اور یہ عقل کوئی بھی ایسا نظام یا اصول نہین وضع کرسکتی، جس کی بنا پر اس طرح کی غامض و پر اسرار بحثون مین پڑنے کے بعد اس کو لامحالہ ایسے ہی لاینحل اشکالات، بلکہ تناقضات سے دوچار ہونا نہ پڑے انسان کی اپنے افعال مین آزادی اور خدا کے عالم الغیب ہونے مین مصالحت و تطبیق یا خدا کو خالق کل مانکر پھر خالقِ معصیت ہونے سے بری رکھنا، فلسفہ کے بس کی بات نہین ہے، عقل کی کامیابی اسی مین ہے کہ وہ ان اسرار کے مقابلہ مین آکر اپنی نارو ادلیری و بیباکی کو محسوس کرلے، اور اسرار و غوامض کی اس بھول بھلیان سے نکل کر اپنے اصلی حدود یعنی معمولی زندگی کے روزانہ مسائل و مباحث کے اندر واپس آجائے، جہان اس کی تحقیقات کے لئے ایک وسیع میدان پڑا ہے، اور جہان شک، عدم یقین اور تناقض کے اتھاہ سمندر مین اسکو اترنا نہین پڑتا،

باب ۹

عقلِ حیوانات

امورِ واقعیہ کے متعلق ہمارے تمام استدلالات ایک طرح کی تمثیل پر مبنی ہوتے ہین، جو کسی علت سے ہم کو انہی واقعات کا متوقع بنا دیتی ہے، جو اس کے مماثل علتون سے ظاہر ہوتے رہے ہین، جہان یہ علل بالکل یکسان ہوتے ہین، وہان تمثیلِ تام پائی جاتی ہے، اور اس سے جو کچھ استنباط کیا جاتا ہے وہ قطعی ومختتم سمجھا جاتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص لوہے کا ٹکڑا دیکھتا ہے، تو اس کو ذرا بھی شبہہ نہین ہوتا کہ اس مین وہی وزن والتصاقِ اجزا موجود ہے جس کا اس قسم کے تمام ٹکڑون مین آج تک مشاہدہ ہوتا رہا ہے، لیکن جن چیزون مین اس درجہ کی مکمل یکسانی نہین ہوتی، اُن مین تمثیل نسبتہً ناقص ہوتی ہے، اور اسی لئے استنباط بھی بالکل قطعی نہین ہوتا، البتہ جس درجہ کی مماثلت ویکسانی ہوتی ہے، اس کے مناسب اب بھی استنباط مین قوت پائی جاتی ہے، تشریحی تجربات جو کسی ایک جانور کے متعلق کئے جاتے ہین، وہ اسی طریقہٗ استدلال کی بنا پر تمام حیوانات پر چسپان کر دیئے جاتے ہین، فرض کرو کہ دورانِ خون جب کسی ایک جانور مثلاً مینڈک یا مچھلی مین پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے،

تو قوی خیال پیدا ہوتا ہے، کہ کوئی حیوان، اس سے مستثنیٰ نہین، ان تمثیلی مشاہدات کو اور آگے بڑھایا جاسکتا ہے حتیٰ کہ زیر بحث علم مین بھی ان سے کام لیا جاسکتا ہے، اورجس نظریہ سے ہم انسان کے افعالِ فہم یا اس کے جذبات کی اصل و علائق کی تشریح کرتے ہین، اگر اسی کی دیگر حیوانات مین بھی ضرورت پڑتی ہو، تو ظاہر ہے، کہ یہ نظریہ زیادہ محکم و مستند ہو جائے گا' لہذا جس نظریہ سے ہم نے گذشتہ مباحث مین استدلالِ تجربی کی توجیہ کی ہے، اسی کی آزمایش ہم حیوانات کے متعلق بھی کرتے ہین، جس سے امید ہے، کہ ہمارا دعویٰ بہت زیادہ مضبوط و موثق ہو جائے گا،

اولاً تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ انسان کی طرح حیوانات بھی بہت سی باتین تجربہ سے حاصل کرتے ہین، اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہین، کہ ایک طرح کی علتون سے ہمیشہ ایک ہی طرح کے واقعات ظاہر ہونگے، اسی اصول کی ماتحتی مین وہ اشیاء کے موٹے موٹے خواص سے آگاہی حاصل کرتے ہین اور آہستہ آہستہ اپنی پیدایش کے وقت سے آگ، پانی، مٹی، پتھر، بلندی، گرائی وغیرہ کے افعال و اثرات کے متعلق اپنا ذخیرۂ علم بڑھاتے رہتے ہین، ان کے بچون کی ناوانی و ناتجربہ کاری، اور اُن بوڑھے جانورون کی چالاکی وہشیاری مین صاف فرق نظر آتا ہے' جو اپنے طویل تجربہ کے بعد مضر چیزون سے بچنا اور مفید چیزون کا طلب کرنا اچھی طرح جان چکے ہین، گھوڑا، جو کوہ و دشت کا عادی ہو گیا ہے، جانتا ہے، کہ کتنی اونچائی وہ پھاند سکتا ہے' وہ اس سے زیادہ کی کبھی کوشش نہ کریگا، بوڑھا شکاری کتا، شکار مین زیادہ تھکانے والے کام اپنے سے کم عمر جوان کتے کے سپرد کر دیتا ہے، اور خود اپنے کو کسی ایسی جگہ پر رکھتا ہے جہان زیادہ ہشیاری کی ضرورت ہے، یہ قیاسات جو وہ اس موقع پر قائم کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کی بنیاد بجز مشاہدہ و تجربہ کے اور کس شے پر ہوسکتی ہے؟

یہ حقیقت حیوانات کی تعلیم و تربیت کے نتائج مین اور زیادہ نمایان ہو جاتی ہے، کہ ترغیب و ترہیب کے مناسب استعمال سے ہم اُن کو ایسی چیزین تک سکھلا دیتے ہین، جو اُن کے میلانات فطری کے سراسر خلاف ہوتی ہین، کیا یہ تجربہ کے سوا کچھ اور ہے کہ جب تم کتے کو دھمکاتے ہو یا مارنے کے لئے کوڑا اٹھاتے ہو، تو وہ چوٹ کی تکلیف سے ڈر جاتا ہے، کیا یہ تجربہ ہی نہین ہے کہ جب کوئی کتا اپنے نام سے پکارا جاتا ہے، تو فوراً سمجھ جاتا ہے، کہ اس خاص آواز و لہجہ سے اسی کو بلانا مقصود ہے، اور سیدھا تمھارے پاس چلا آتا ہے؟

ان تمام مثالون مین ہم دیکھتے ہین، کہ جانور ایک ایسے واقعہ کا استنباط کرتا ہے جس سے اس کے حواس براہِ راست متاثر نہین ہین، اور جب وہ کسی پیشِ حواس شئے سے ایسے نتائج کا متوقع ہوتا ہے، جو پہلے تجربہ مین ہمیشہ اس طرح کی چیزون سے ظاہر ہوا کئے ہین، تو اس کی یہ توقع تمام تر تجربہ ہی پر مبنی ہوتی ہے،

ثانیاً یہ ناممکن ہے، کہ حیوانات کا یہ اخذ و استنباط کسی حجت و استدلال پر مبنی ہو، یعنی وہ سمجھتے ہون کہ مماثل چیزون سے وجوباً ہمیشہ مماثل ہی واقعات ظاہر ہونے چاہئین، اور افعالِ فطرت مین کسی قسم کا تغیر ناممکن ہے، کیونکہ اگر اس قسم کے دلائل کا امکان بھی ہو، تو بھی حیوانات کی ناقص فہم تو کسی طرح ان کی صلاحیت نہین رکھتی، اس لئے کہ ان دلائل کے علم و انکشاف کے لئے اعلیٰ درجہ کا فلسفیانہ دماغ درکار ہے، جو نہ حیوانات کو حاصل ہے، نہ بچے اور عوام الناس زندگی کے معمولی کام کاج مین ان دلائل کے سہارے پر چلتے ہین، نہ خود فلاسفہ، جو زندگی کے عملی کاروبار مین، انہی اصول کے محکوم یا تحت رہتے ہین، جن کے عوام الناس ہوتے ہین، اس لئے ضرور تھا کہ قدرت اس اخذ و استنباط کے لئے کوئی زیادہ عام و آسان تر اصول قائم کرے، کیونکہ معلولات کو علل سے مستنبط

کرنے کا کام زندگی کے لئے اس قدر اہم و ناگزیر ہے کہ وہ فلسفیانہ حجت واستدلال کے ناقابلِ اعتماد عمل کے سپرد نہین کیا جاسکتا تھا، انسان کے متعلق اس دعویٰ کے قبول کرنے مین پس و پیش کیا جاسکتا تھا، لیکن حیوانات کے بارے مین تو کسی طرح کے شک وشبہہ کی گنجایش نہین، اور جب ایک جگہ (حیوانات مین) قطعیت کیساتھ یہ اصول ثابت ہوگیا، تو پھر مذکورۂ بالا اصولِ تمثیل سے اس کو ہر جگہ (تمام حیوانات مین جنمین انسان بھی شامل ہے) بلا پس وپیش ماننا پڑے گا، یعنی یہ صرف عادت ہی کا کام ہے، کہ وہ حیوانات کو اس پر آمادہ کرتی ہے، کہ پیشِ حواس شے سے کسی ایسی دوسری شے کو مستنبط کر لیتے ہین، جو گذشتہ تجربات مین اسی شے کے ساتھ رہی ہے، اور ایک کے سامنے آنے سے عادت دوسرے کے تخیل پر اس طرح مائل کر دیتی ہے، کہ ذہن مین وہ خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جس کو ہم یقین سے تعبیر کرتے ہین، ذی حس مخلوقات کے اعلیٰ و ادنیٰ تمام طبقات مین جو ہمارے علم ومشاہدہ مین آتے ہین، اس عمل کی بجز عادت کے اور کسی شے سے توجیہ نہین کیجا سکتی[1]،

[1] جب واقعات یا علل سے متعلق استدلال کی بنیاد تمام تر محض عادت ہے، تو پھر اس بارے مین انسان وحیوان اور خود مختلف انسانون مین اتنا تفاوت کیون ہے، اور ایک کو دوسرے پر اتنا تفوق کیون حاصل ہے؟ ایک ہی عادت ہر جگہ ایک ہی اثر کیون نہین پیدا کرتی، ہم یہان پہلے مختصرًا اس عظیم تفاوت کی توجیہ وتشریح کی پہلے کوشش کرتے ہین، جو انسانی عقول وافہام مین باہم پایا جاتا ہے، جس کے بعد انسان اور حیوان کا باہمی فرق آسانی سے سمجھ مین آجائیگا، (۱) جب ہم دنیا مین کچھ دن رہتے رہتے قدرت کی ہمرنگی دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہین، تو اس سے ہمارے اندر ایک عام ملکہ اس بات کا پیدا ہوتا ہے، کہ معلوم سے نامعلوم چیز کا قیاس کرنے لگتے ہین، اور سمجھتے ہین، کہ آیندہ جو کچھ ہوگا، وہ پچھلے تجربات کے مطابق ومماثل ہوگا، پھر اس عام اصول عادت کی بنا پر ہم صرف ایک تجربہ یا اختیار سے بھی استدلال کرنے لگتے ہین، اور ایک خاص حد تک یقین کے ساتھ

اگرچہ حیوانات کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے، لیکن بہت سی چیزیں اُن کے اندر اصل قدرت کی طرف سے بھی ودیعت ہیں، جو ان کی معمولی صلاحیت اکتساب سے مافوق ہوتی ہیں، اور جن میں وہ طویل سے طویل تجربہ کے بعد بھی کوئی اضافہ نہیں کر سکتے، یا بہت ہی کم کر سکتے ہیں، انہی چیزوں کو ہم جبلت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، اور ان پر ہمارے دل میں اسی قدر استحسان و استعجاب پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ کسی ایسی نہایت ہی عجیب و غریب شئے پر، جس کی توجیہ و تشریح سے انسانی عقل و فہم بالکل قاصر ہوتی ہے لیکن ہمارا یہ سارا استعجاب غائب یا کم ہو جائے گا، اگر ہم اس پر غور کریں کہ تجربی استدلال جو ہم میں اور حیوانات میں مشترک ہے، اور جس پر زندگی کا دار مدار ہے، خود اس کی حقیقت بھی ایک قسم کے فطری میلان یا جبلت سے زیادہ نہیں ہے، جو بے ہمارے جانے اپنا کام

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱) یہ توقع قائم ہو جاتی ہے، کہ آیندہ بھی ایسا ہی ہوگا، بشرطیکہ یہ اختبار اس احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہو، کہ غیر متعلق چیزیں اس میں شامل نہ ہوں، اسی لئے افعال اشیا کا مطالعہ نہایت نازک کام خیال کیا جاتا ہے، اور چونکہ ایک شخص کی توجہ، یاد، اور قوتِ مشاہدہ دوسرے سے بہت زیادہ ہو سکتی ہے، اس لئے ان کی قوتِ استدلال میں بھی عظیم فرق ہو سکتا ہے، (۲) جہاں کسی شے کے علل و اسباب میں پیچیدگی یا الجھاؤ ہو وہاں بھی ایک کے ذہن کو دوسرے پر اس لحاظ سے فوقیت ہو سکتی ہے، کہ وہ تمام چیزوں کو کما حقہ سمجھ کر نتائج کا استنباط کرتا ہے، (۳) علیٰ ہذا ایک آدمی بہ نسبت دوسرے کے سلسلۂ نتائج کو زیادہ دور تک لیجا سکتا ہے (۴) بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو بلا خلط مبحث یا ایک تصور کو دوسرے میں ملا دئیے بغیر صفائی و وضاحت کیساتھ کسی مسئلہ پر دیر تک غور کر سکیں، اس نقص کے مختلف مراتب ہوتے ہیں (۵) کسی شئے کی جس خصوصیت پر معلول کا دار مدار ہوتا ہے، وہ بارہا اسی شئے کے دوسرے غیر متعلق حالات کے ساتھ گڈمڈ ہوتی ہے، جن سے اس کو الگ کرنے کے لئے غیر معمولی توجہ، صحتِ نظر اور دقیقہ سنجی درکار ہے، (۶) جزئی مشاہدات سے کلی اصول قائم

کرتی رہتی ہے، اور اپنے مخصوص اعمال مین تصورات کے مابین کسی عقلی موازنہ و مقابلہ کی محتاج نہین ہوتی، گو مختلف قسم کی جبلّت سہی، تاہم ہے یہ بھی ایک جبلّت ہی، جو انسان کو آگ سے بچنا اسی طرح سکھلاتی ہے، جس طرح کسی پرندے کی جبلّت اس کو انڈے سینا اور اصول و قاعدہ کے ساتھ بچے پالنا سکھلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱) کرنا نہایت ہی نازک کام ہے، جس مین جلد بازی یا ذہن کی تنگ نظری سے جو تمام پہلوؤن پر نگاہ نہین رکھ سکتا، اکثر غلطیان واقع ہوتی ہین، (۷) جس صورت مین ہمارے استدلال کی بنیاد تمثیلات پر ہوتی ہے، تو جس شخص کا تجربہ وسیع ہوتا ہے، یا جسکا ذہن وجوہ مماثلت کو تیزی سے اخذ کرلیتا ہے، وہ قدرۃً استدلال مین بھی بڑھا رہیگا، (۸) تعصب تعلیم جذبات وغیرہ کے اثر سے ایک کم متاثر ہوتا ہے، دوسرا زیادہ (۹) انسان کی سند و شہادت پر اعتماد کے بعد، لوگون سے ملنے جلنے، بحث و گفتگو اور کتابون کے مطالعہ سے ایک شخص کا علم و تجربہ دوسرے سے کہین بڑھ جاتا ہے، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی باتین آسانی سے معلوم کیجا سکتی ہین، جنسے مختلف آدمیون کی عقل و فہم مین تفاوت واقع ہو سکتا ہے،

معجزات

فصل ۔ ۱

ڈاکٹر ٹلوٹسن[1] نے حضور حقیقی کے خلاف جو دلیل قائم کی ہے، وہ اس قدر مستحکم پیرایہ اور لطیف ہے، کہ ایسے مہمل مسئلہ کی تردید کے لئے اس سے بہتر دلیل نہین ہو سکتی تھی، اس فاضل اُسقف نے لکھا ہے، کہ کتاب (انجیل) و روایت، دونون کو جو کچھ بھی سند و اعتبار حاصل ہے، اس کی بنیاد محض حواریین کی شہادت ہے، جو اُن معجزات کے عینی شاہد بتلائے جاتے ہین، جو مسیح نے اپنے پیغمبر ہونے کے ثبوت مین پیش کئے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ عیسائی مذہب کی صداقت جس شہادت پر مبنی ہے، وہ اس شہادت سے یقیناً کم تر ہے، جس پر خود ہمارے حواس کی صداقت مبنی ہے، کیونکہ مسیحی دین (یا اس کے معجزات) کو سب سے پہلے جن لوگون نے قلمبند کیا وہ تک عینی شاہد نہ تھے، اور ان کے بعد تو پھر ظاہر ہے، کہ اس شہادت کا وزن اور کم ہوتا گیا، لہذا کوئی شخص بھی ان لوگون کی شہادت

---

[1] ایک انگریز متکلم ۱۶۳۰ء تا ۱۶۹۴ء۔ م

پر اتنا بھروسہ نہین کر سکتا جتنا کہ خود اپنے محسوسات ومشاہدات پر کرتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کرکے ایک کمزور شہادت چونکہ اپنے سے قوی تر کو کسی حالت مین باطل نہین ٹھہرا سکتی، اس لئے اگر حضور حقیقی کا نظریہ صراحت کے ساتھ بھی کتاب مقدس مین منصوص ہوتا، تو بھی اس کا قبول کرنا صحیح اصول استدلال کے قطعاً منافی تھا، ایک تو یہ بجاے خود مشاہدہ کے سراسر خلاف ہے، اس پر طرہ یہ کہ کتاب وروایت جن پر اس کی نبیاد رکھی جاتی ہے، ان کی تائید مین بھی کوئی عینی شہادت نہین موجود، بلکہ ان کی حیثیت محض خارجی شہادت کی ہے، اس لئے کہ خود ہر شخص کے سینہ مین براہ راست روح القدس نے ان کو نہین اتارا ہے،

کوئی چیز اس فیصلہ کن دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہین ہوسکتی، کیونکہ کٹر سے کٹر مذہبیت اور وہم پرستی کی زبان کو بھی کم از کم یہ ساکت تو کر ہی دیسکتی ہے، مجھ کو خوشی ہے کہ اسی قسم کی ایک دلیل میرے ہاتھ بھی آگئی ہے، جو امید ہے کہ ارباب علم وعقل کو فریب اوہام سے بچانے کے لئے ایک دائمی سپر ثابت ہوگی، کیونکہ میرے نزدیک جب تک دنیا قائم ہے معجزات وخوارق کا بیان تاریخ کی کتابون سے، چاہے وہ مذہبی ہون یا غیر مذہبی، نہین نکل سکتا ہے،

اگرچہ امور واقعیہ کی نسبت حجت واستدلال مین ہمارے لئے صرف تجربہ ہی ایک رہنما ہے تاہم اس کی رہنمائی لغزش وخطا سے پاک نہین، بلکہ بعض صورتون مین تو یہ عیاناً گمراہ کن ہوتا ہے، ہمارے ملک مین اگر کوئی شخص یہ توقع رکھے، کہ جون کا موسم دسمبر سے بہتر ہوگا، تو اس کا قیاس بالکل تجربہ پر مبنی ہے، لیکن پھر بھی یہ ہوسکتا ہے کہ ہمارا قیاس غلط نکلے، اور واقعہ توقع کے خلاف ثابت ہو، با این ہمہ ہم کو اپنے تجربہ سے شکایت کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ ہی نے یہ بھی بتلادیا تھا، کہ کبھی کبھی جون کا موسم دسمبر سے بھی

بدتر ہو جاتا ہے، ہم واقعات کے جو علل و اسباب فرض کرتے ہیں وہ ہمیشہ قطعی نہیں ہوتے، بعض واقعات تو بلاشبہہ ایسے ہوتے ہیں، جو ہمیشہ اور ہر جگہ بلا استثنا ایک دوسرے سے وابستہ ملتے ہیں، لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جنمیں نسبتہً تفاوت و اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے، اور ہماری توقعات کو کبھی کبھی مایوسی کا منھ دیکھنا پڑتا ہے، لہذا معلوم ہوا، کہ امورِ واقعیہ سے متعلق ہمارے استدلالات میں، انتہائی قطعیت سے لے کر ادنیٰ ترین شہادت تک کے تمام مدارجِ یقین موجود ہیں،

اس لئے ایک عقلمند آدمی اپنے یقین کے درجہ کو شہادت کے درجہ کے مساوی و مطابق رکھتا ہے، جو نتائج کسی ناقابلِ خطا تجربہ پر مبنی ہیں، ان کی توقع قائم کرنے میں، اس کا یقین قطعیت کے انتہائی درجہ پر ہوتا ہے، اور اپنے گذشتہ تجربہ کو آیندہ کے لئے وہ قطعی ثبوت سمجھتا ہے، اس کے خلاف صورتوں میں وہ زیادہ احتیاط سے کام لیتا ہے، مخالف تجربات کے وزن کو ملحوظ رکھتا ہے، مختلف احتمالات میں سے جس احتمال یا پہلو کی تائید میں زیادہ تجربات ملتے ہیں، اسی جانب وہ جھک جاتا ہے، لیکن ابھی شک و تردد باقی رہتا ہے اور بالآخر جب یہ تردد زائل ہو کر یکسوئی ہوتی ہے، تو بھی وہ اس شہادت کا درجہ اس مرتبۂ یقین کے آگے نہیں بڑھنے دیتا جس کو ہم صحیح طور پر ظن غالب سے تعبیر کرتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ہر وہ ظن، جس میں ایک احتمال دوسرے سے زیادہ قوی و راجح ہوتا ہے، اس میں مخالف تجربات و مشاہدات کا امکان ہمیشہ قائم رہتا ہے، اور راجح پہلو کی شہادت کا وزن، تائیدی تجربات کے ہم نسبت ہوتا ہے، اگر ایک جانب تجربہ کی سو مثالیں ہوں اور دوسری جانب پچاس تو آدمی کو آیندہ توقع میں تذبذب رہیگا، لیکن جس صورت میں سو تجربے ایک طرح کے ہوں اور صرف ایک آدھ مثال مخالف ملتی ہو، تو اس سے آیندہ کے متعلق راجح پہلو کا قریبًا قطعی

یقین پیدا ہو جاتا ہے، تاہم ایسی صورتون مین جہان متناقص تجربات پائے جاتے ہون، ہم کو کثیر تعداد والے تجربات مین سے قلیل تعداد والون کو منفی کر دینا چاہئے، تاکہ ترجیحی شہادت کی فوقیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو جائے،

اب اس اصول کو جزئیات پر منطبق کرنے کے لئے ہم استدلال کی ایک ایسی صنف کو لیتے ہین، جو زیادہ عام اور انسانی زندگی کے لئے زیادہ کارآمد بلکہ ناگزیر ہے، یعنی وہ استدلال جو لوگون کی عینی شہادت و بیانات سے ماخوذ ہوتا ہے، ممکن ہے کہ کوئی شخص اس صنف استدلال کے علاقۂ علت و معلول پر مبنی ہونے کا انکار کرے، لیکن یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، جس مین مجھ کو پڑنے کی ضرورت نہین، مین صرف اتنا بتا دینا کافی سمجھتا ہون، کہ اس قسم کے دلائل مین ہمارے یقین کی بنیاد تمامتر یہ اصول ہوتا ہے کہ انسان کی شہادت سچی ہوتی ہے، اور علی العموم تحقیقات پر وہی واقعہ نکلتا ہے، جو اس کے شاہدون نے بیان کیا ہے، جب یہ مسلّم ہو چکا کہ نفس اشیا مین باہم کوئی محسوس رابطہ نہین ہوتا اور ایک شے کا دوسری سے استنباط محض دونون کے دوامی الحاق یا اتصال کے تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، تو کوئی وجہ نہین کہ انسانی شہادت کی خاطر ہم اس کلیہ مین کوئی استثنا قائم کرین، درانحالیکہ بالذات اس شہادت کا رابطہ واقعۂ شہادت کے ساتھ اتنا ہی کم لزوم رکھتا ہے، جتنا کہ دنیا کی اور دو چیزون مین ہو سکتا ہے، اگر حافظہ ایک خاص حد تک قابل اعتماد نہ ہوتا، اگر لوگ علی العموم راستی و دیانت کی طرف مائل نہ سمجھے جاتے، اگر اُن کو اس شرم و حجاب کا پاس نہ ہوتا، جو جھوٹ کے کھل جانے کے بعد لاحق ہوتی ہے، اور اگر ہم کو تجربہ سے یہ نہ معلوم ہو چکتا کہ یہ باتین انسان کی فطرت ہین، تو انسانی شہادت پر ہم ذرہ بھر بھی اعتبار نہ کرتے، چنانچہ مخبوط الحواس یا مشہور کذاب و دغاباز آدمی کی بات پر ہم کبھی کان نہین دھرتے

اور جو شہادت، شاہدون کے بیان اور انسانی تصدیق سے ماخوذ ہوتی ہے، چونکہ اس کی بنیاد تجربہ پر ہوتی ہے اس لئے تجربہ کے وزن وقوت کی نسبت سے اس مین بھی تفاوت ہوتا ہے، اور کسی شہادت اور واقعہ کے مابین جو الحاق پایا جاتا ہے، وہ مستمر یا غیر مستمر جیسا ہوتا ہے، اسی کے مطابق اس شہادت کی حیثیت کبھی ثبوت کی ہوتی ہے، اور کبھی محض ظن کی، شہادت پر مبنی واقعات کے فیصلون مین بہت سے حالات کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے اور ان سے متعلق جتنی نزاعات پیدا ہوتی ہین، ان سب کے تصفیہ کا آخری معیار ہمیشہ تجربہ ومشاہدہ ہی ہوتا ہے، جہان یہ تجربہ کسی پہلو کے حق مین پوری طرح ہموار و متواتر نہین ہوتا، وہان ناگزیر طور پر ہمارے فیصلون مین بھی تخالف پڑ جاتا ہے، اور دلائل کے تعارض کا نتیجہ تساقط ہے، جیسا کہ دیگر اصناف شہادت مین بھی ہوتا ہے، دوسرون کا بیان قبول کرنے مین جب ہم کو تذبذب واقع ہوتا ہے، تو اس صورت مین ہم ان مخالف حالات سے اس کا موازنہ کرتے ہین، جن سے یہ شک پیدا ہوا ہے، اور جب ایک پہلو کی فوقیت واضح ہو جاتی ہے، تو ہم اسی طرف جھک جاتے ہین، لیکن پھر بھی ہمارے یقین مین اتنا ضعف ضرور باقی رہتا ہے، جتنا کہ مخالف پہلو قوی و وزن دار ہوتا ہے،

زیر بحث صورت مین تعارض شہادت کے مختلف اسباب ہو سکتے ہین:- خود روایات مین باہمی تناقض، راویون کی نوعیت یا تعداد، ان کا طریق روایت، یا ان سب باتون کا اجتماع، چنانچہ جب راویون کا بیان باہم متناقض ہو ان کی تعداد بہت کم یا ان کا چال چلن مشتبہ ہو، جس چیز کی وہ شہادت دے رہے ہین، اس مین انکی کوئی غرض شامل ہو، یا شہادت دینے مین وہ ہچکچاتے ہون، یا ان کے لہجہ مین زائد از ضرورت تحکم و ابرام پایا جاتا ہو، تو ان تمام صورتون مین ہمارے دل مین شبہ پڑ جاتا ہے،

علیٰ ہذا اسی طرح کی بہت سی اور باتین بھی ہین، جو انسانی تصدیق و شہادت پر مبنی دلیل کو کمزور یا بالکل باطل کر دے سکتی ہین،

فرض کرو کہ جس واقعہ کو تم کسی روایت سے ثابت کرنا چاہتے ہو، وہ خلافِ عادت اور عجیب و غریب ہے، اس صورت مین یہ روایت اسی قدر کمزور ہو جائے گی، جس قدر کہ یہ واقعہ کم یا زیادہ خلافِ عادت ہوگا، رواة یا مورخین پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ نہین ہوتی، کہ ان کی شہادت اور واقعہ کے مابین ہم کو کوئی عقلی رابطہ نظر آتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ہم ان دونون مین ایک توافق و اتصال دیکھتے رہنے کے عادی ہو گئے ہین، لیکن جب واقعۂ روایت اس قسم کا ہو، جو شاذ ہی کبھی ہمارے مشاہدہ مین آیا ہے، تو یہان دو متضاد تجربون کا مقابلہ پڑ جاتا ہے جن مین سے ایک دوسرے کا اپنی قوت کے مناسب ابطال کرتا ہے، اور ذہن پر صرف اسی کا اثر ہوتا ہے، جو قوی تر ہے، تجربہ کا جو اصول کسی معاملہ مین، راویون کی تصدیق و شہادت کی بنا پر ہمارے اندر یقین و اذعان پیدا کرتا ہے، بعینہ وہی اصول زیر بحث صورت مین اس واقعہ کے مخالف پڑتا ہے، جس کو روایت ثابت کرنا چاہتی ہے، اس تناقض کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا یقین و اعتبار جاتا رہتا ہے،

کیٹو جیسے فلسفی وطن پرست کے متعلق اس کی زندگی ہی مین روم مین یہ ایک ضرب المثل بن گئی تھی، کہ فلان قصہ اگر کیٹو بھی بیان کرے تو بھی مین نہین مان سکتا[1] جس کے معنی یہ تھے کہ کسی بات کا بجائے خود ناقابلِ قبول ہونا، ایسی زبردست شہادت کو بھی باطل کر دیتا ہے،

ہندوستانی شہزادہ جس نے پالے کے اثرات کا یقین کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس کا استدلال بالکل بجا تھا، کیونکہ ان واقعات کے قبول کرنے کے لئے اس کو قدرۃً بہت ہی قوی

[1] پلوٹارک، (VITU CATONIS)

شہادت درکار تھی، جو ایسے موسمی حالات سے پیدا ہوتے ہین جن سے وہ ناآشنا تھا، اور جو اُس کے سابقہ تجربات کے ساتھ کوئی مماثلت نہین رکھتے تھے، گو ان مین کوئی ایسی بات نہ تھی، جو اس کے کسی تجربہ کے متناقض کہی جا سکے، تاہم اس کے تجربہ مین یہ باتین آئی نہ تھین[1]

لیکن جس صورت مین راویون کی شہادت کے خلاف ظن غالب ہوتا ہے، اس کے لئے ایک ایسا واقعہ فرض کرو، جو صرف حیرت انگیز نہین ہے، بلکہ حقیقۃً معجزنما ہے ساتھ ہی یہ بھی فرض کرو، کہ جو شہادت پیش کیجاتی ہے، وہ دیگر حالات سے قطع نظر کرکے بذاتِ خود کامل ثبوت کی حیثیت رکھتی ہے، تو اس حالت مین گویا ایک ثبوت دوسرے ثبوت

[1] ظاہر ہے، کہ کسی ہندوستانی کو یہ تجربہ نہین ہوتا کہ سرد ممالک مین پانی جم جاتا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی آب و ہوا کا واقعہ ہے جس کی اس کو سرے سے کوئی خبر ہی نہین، اور یہ ناممکن ہے کہ وہ قیاساً کوئی حکم لگا دے، کہ ایسی حالت مین کیا ہوگا، کیونکہ اس کے لئے یہ ایک نیا تجربہ ہے، جس کے نتائج ہمیشہ غیر یقینی ہوتے ہین بعض وقت تمثیل کی بنا پر آدمی محض قیاس یا اٹکل سے کام لے سکتا ہے لیکن یہ بہرحال صرف قیاس ہی ہوگا، ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ پانی جم جانے کی زیر بحث صورت اصول تمثیل کے بھی خلاف ہے، جس کی کوئی فہمیدہ ہندوستانی توقع نہین کر سکتا، اس لئے کہ سردی کے اثرات پانی پر سردی کے مدارج کے مطابق بتدریج نہین پڑتے، بلکہ جب سردی درجۂ انجماد کو پہنچ جاتی ہے، تو یکایک پانی کی انتہائی رقیق حالت جم کر پتھر کی صورت اختیار کر لیتی ہے، جو ایک غیر معمولی بات کہی جا سکتی ہے جس کو گرم ملک کے آدمی کو باور کرانے کے لئے اچھی خاصی قوی شہادت درکار ہے، لیکن پھر بھی یہ غیر معمولیت معجزہ کی حد کو نہین پہنچی نہ اپنے مخصوص حالات کے اندر یہ عام قانون فطرت و تجربہ کے خلاف ہے، سماترا کے باشندے ہمیشہ سے اپنے ملک کی آب و ہوا مین دیکھتے رہے ہین، کہ پانی رقیق حالت مین رہتا ہے، اور ان کے ہان کے پانی کا جم جانا بیشک خرق عادت سمجھا جائیگا، مگر انھون نے مسکوی کا پانی جاڑون مین کبھی نہین دیکھا اسلئے وہ قطعیت و معقولیت کیساتھ نہین کہہ سکتے کہ وہان کیا ہوتا ہوگا

کے خلاف ہوگا جن مین غالب تو وہی رہیگا، جو قوی تر ہے، البتہ اپنے مخالف ثبوت کی قوت کی نسبت سے اس کی قوت مین کمی ضرور آجائے گی،

معجزہ نام ہے قوانینِ فطرت کے خرق کا، اور چونکہ یہ قوانین مستحکم اور اٹل تجربہ پر مبنی ہوتے ہین، اس لئے معجزہ خود اپنے خلاف اتنا زبردست ثبوت ہے، کہ اس سے بڑھ کر کسی تجربہ پر مبنی ثبوت کا تصور ہی نہین ہوسکتا، کیا وجہ ہے کہ ان امور مین ہمارے یقین کا درجہ ظن غالب سے بھی بڑھا ہوتا ہے، کہ تمام آدمی فانی ہین، سیسہ آپ ہی آپ ہوا مین معلق نہین رہ سکتا، آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے، اور پانی سے بجھ جاتی ہے، صرف یہی کہ یہ امور قوانینِ فطرت کے مطابق ثابت ہوچکے ہین، اور اب ان کا توڑنا بغیر قوانینِ فطرت کے توڑے یا بالفاظ دیگر یون کہو کہ بلا معجزہ کے ناممکن ہے؟ جو چیز عام قاعدۂ فطرت کے اندر واقع ہوتی ہے، وہ کبھی معجزہ نہین خیال کی جاتی، مثلاً یہ کوئی معجزہ نہین ہے کہ ایک آدمی جو دیکھنے مین تندرست و توانا تھا، اچانک مرجائے، کیونکہ اس قسم کی موت گو نسبتہً قلیل الوقوع سہی، لیکن پھر بھی بارہا مشاہدہ مین آچکی ہے، البتہ یہ معجزہ ہوگا کہ کوئی مردہ زندہ ہوجائے، کیونکہ ایسا کبھی اور کسی ملک مین نہین دیکھا گیا، لہذا جس واقعہ کو معجزہ کہا جاتا ہے اس کے خلاف تجربہ کا مستمر و متواتر ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر یہ معجزہ کے نام سے موسوم نہ ہوگا، اور چونکہ کسی بات کا متواتر تجربہ خود ایک ثبوت ہے، تو گویا معجزہ کی نفس حقیقت و ذات ہی مین، اس کے وجود کے خلاف ایک براہ راست و قطعی ثبوت موجود ہے؛ اور یہ ایسا ثبوت ہے، جو نہ اس وقت تک معجزہ کو ثابت ہونے دے سکتا ہے، اور نہ خود باطل کیا جاسکتا ہے، جب تک اس کے خلاف اس سے بڑھ کر ثبوت نہ پیدا کیا جائے[1]،

---

[1] بعض اوقات ایک واقعہ بجائے خود قانونِ فطرت کے خلاف نہین معلوم ہوتا، تاہم اگر یہ صحیح ہو تو بعض

لہٰذا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے (جو ایک کلی اصول کی حیثیت رکھتا ہے) کہ کوئی تصدیق وشہادت معجزہ کے اثبات کے لئے کافی نہین، تاوقتیکہ یہ ایسی نہ ہو، جس کی تکذیب خود اس معجزہ سے بڑھ کر معجزہ ہے، جس کو یہ ثابت کرنا چاہتی ہے، اور اس صورت مین بھی دلائل مین باہمی تصادم ہوگا، جو دلیل زیادہ قوی ہوگی اپنی زائد قوت کے مناسب یقین پیدا کرے گی، فرض کرو کہ ایک شخص آکر مجھ سے کہتا ہے، کہ اس نے ایک مردہ کو دیکھا کہ زندہ ہوگیا، تو مین فوراً اپنے دل مین سوچنے لگتا ہون، کہ یہ زیادہ ممکن ہے، کہ یہ شخص دھوکا دینا چاہتا ہو یا خود دھوکا کھا گیا ہو، یا یہ اغلب ہے کہ جو کچھ وہ بیان کر رہا ہے واقعہ ہو، ان دونون معجزون کا موازنہ کرتا ہون، اور جو پلہ مجھ کو جھکتا معلوم ہوتا ہے، اسی کے حق مین فیصلہ کر دیتا ہون، اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۱) خاص حالات کی بنا پر معجزہ ہی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اپنے ظہور کے لحاظ سے وہ قوانین فطرت کے خلاف پڑتا ہے، مثلاً ایک شخص خدائی تائید کا دعویٰ کرے اور اپنے حکم سے بیمار کو اچھا، اچھے کو مردہ کر دے، بادلون سے پانی برسانے لگے، ہوا چلا دے، تو یہ باتین بجا طور پر معجزہ خیال کیجا سکتی ہین، کیونکہ اس طریقہ سے ان واقعات کا ظہور قوانین فطرت کے مخالف ہے، اس لئے کہ اگر ہم کو یہ شبہہ ہے کہ ان واقعات اور اس شخص کے حکم مین اتفاقاً توافق ہو گیا ہے تو بیشک یہ نہ کوئی معجزہ ہے، اور نہ قوانین فطرت کا خرق، لیکن اگر ایسا شبہہ نہین ہے تو پھر یہ واقعات کھلا ہوا معجزہ اور قانون فطرت کا خرق ہین، کیونکہ اس سے بڑھ کر کیا شئے خلاف فطرت ہوگی، کہ کسی شخص کی آواز یا حکم سے اس طرح کا اثر ظاہر ہونے لگے،

معجزہ کی صحیح تعریف یہ ہوسکتی ہو کہ خدا کے خاص ارادہ یا کسی غیبی فاعل کی مداخلت سے کسی قانون فطرت کے خرق کا نام معجزہ ہے، معجزہ کا علم آدمی کو ہو یا نہ ہو، اس سے اسکی حقیقت و ماہیت مین فرق نہین آسکتا، مکان یا جہاز کا ہوا مین معلق کر دینا ایک بین معجزہ ہے، اسی طرح اگر ہوا ناکافی ہو، تو مکان وجہاز کیا پر کا بھی معلق رکھنا معجزہ ہوگا، گو بظاہر یہ ہم کو معجزہ محسوس نہ ہو،

ہمیشہ اسی احتمال کو رد کرنا پڑتا ہے، جس مین زیادہ معجزہ پن نظر آتا ہے، البتہ اگر شہادت کی تکذیب
اس واقعہ سے زیادہ معجزہ ہے، جس کو وہ بیان کر رہا ہے، تو بے شک وہ مجھ کو اس کے یقین
پر مجبور کر دے سکتا ہے، لیکن اس کے بغیر یقین ہونا ناممکن ہے،

فصل - ۲

ہم نے اوپر فرض کر لیا تھا، کہ جس شہادت و تصدیق پر معجزہ مبنی ہوتا ہے، وہ ممکن ہے
کہ بجائے خود پورا ثبوت ہو، اور اسکی تردید و تکذیب خود خرق عادت کے برابر ہو، لیکن ظاہر
ہے، کہ یہ محض فرض و امکان ہی تھا، ورنہ کوئی معجزہ آج تک ایسی مکمل و مستحکم شہادت پر مبنی
ملا نہین ہے،

اس لئے کہ اولاً تو تاریخ بھر مین کسی ایسے معجزہ کا پتہ نہین جس کی تصدیق و تائید مین ایسے
فہمیدہ باہوش اور تعلیم یافتہ لوگون کی کافی تعداد موجود ہو، جن کے خود فریب و مغالطہ مین پڑنے
کا ہم کو اندیشہ نہ ہو، جن کی راست بازی اس درجہ غیر مشتبہ ہو کہ کسی مصلحت سے دوسرون کی
فریب دہی کا اُن پر وہم و گمان بھی نہ ہو سکے، جو لوگون کی نگاہ مین ایسی عزت و شہرت رکھتے
ہون، کہ اگر ان کا جھوٹ کھل جائے، تو ان کی ساری عزت خاک مین مل جائے، ساتھ ہی
جن واقعات کی وہ روایت یا تصدیق کرتے ہین، وہ ایسے علی الاعلان طریقہ سے اور ایسے
مشہور مقام پر واقع ہوئے ہون، کہ ان کی نسبت دروغ بیانی چھپ ہی نہ سکے، حالانکہ انسان
کی شہادت کو قطعی بنانے کے لئے یہ تمام باتین ضروری ہین،

ثانیاً فطرتِ انسانی کا ایک اور اصول ایسا ہے جس کا اگر پورا لحاظ رکھا جائے، تو
تصدیقِ خوارق کے باب مین انسان کی شہادت کا وزن بے انتہا کم ہو جاتا ہے، عام طور پر

جس اصول کی ماتحتی مین ہم استدلال کرتے ہین وہ یہ ہے، کہ جن چیزون کا ہم کو تجربہ نہین، وہ انہی کے مماثل ہونگی، جن کا تجربہ ہو چکا ہے، جو شے جتنی زیادہ عام ہے، اتنی ہی زیادہ ممکن الوقوع خیال کیجاتی ہے، اور جہان مختلف دلائل مین تصادم واقع ہو، تو ایسی ہی دلیل کو ترجیح دینی چاہیئے، جس کی تائید مین گذشتہ مشاہدات کی زیادہ سے زیادہ تعداد پائی جاتی ہو، گو اس اصول کی بنا پر ہم ایسے واقعات کی فوراً تردید کر دیتے ہین، جو معمولی طور پر خلاف عادت و ناقابل قبول ہوتے ہین، تاہم جب ہم آگے بڑھتے ہین تو ذہن اس اصول کا ہمیشہ لحاظ نہین رکھتا بلکہ اسلئے جب کوئی ایسا دعویٰ کیا جاتا ہے، جو سراسر محال اور خارق عادت ہو تو آدمی اس کے قبول پر اور زیادہ آمادہ ہو جاتا ہے، اور بعینہ اسی بنا پر جس پر کہ اس کو قطعاً نہ قبول کرنا چاہیئے تھا، بات یہ ہے، کہ معجزات سے حیرت و استعجاب کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ چونکہ ایک خوشگوار احساس ہوتا ہے، اس لئے لازماً ایسے واقعات کے باور کرنے پر مائل کر دیتا ہے، جن سے یہ احساس ماخوذ ہوتا ہے، انتہا یہ کہ جو لوگ براہ راست اس لذت کو نہین حاصل کر سکتے، نہ اُن خوارق پر اعتبار کرتے ہین، جن کی خبر ان کو پہنچی ہے، وہ بھی خون لگا کر شہیدون مین داخل ہو جاتے ہین، اور آواز بازگشت بنکر دوسرون کی حیرت افزائی اور ان کو تعجب مین ڈالنے سے لطف اٹھاتے ہین،

کوئی سیاح جب زمین و آسمان کے قلابے ملاتا ہے خشکی و تری کے عجائب و غرائب کی داستان بیان کرتا اور اپنی ہستی کے ہفتخوان یا دوسرے ممالک کے عجیب باشندون کی اعجوبہ عادات و خصائل کا ذکر کرنے لگتا ہے، تو لوگ اس کی باتون کو کس ذوق و شوق سے سنتے ہین، اب اگر اس عجائب پسندی کے ساتھ مذہبی جوش و توغل کا جذبہ بھی شریک ہو جائے، تو بس عقل کو رخصت سمجھو، اور ان حالات مین انسانی شہادت و تصدیق کے

اعتبار کے سارے دعوے پادر ہوا ہو جاتے ہین، مذہبی آدمی کو اپنے جوش مین ایسی چیزین دکھائی دینے لگتی ہین، جنکا کوئی وجود نہین ہوتا، وہ اپنے بیان کو غلط جانکر بھی، اس نیک نیتی کی بنا پر اس کو جاری رکھتا ہے، کہ اس سے مذہب جیسی مقدس شے کی تائید و توثیق ہوتی ہے، یا جہان یہ خود فریبی نہین بھی ہوتی، وہان خود تائید مذہب کی زبردست ترغیب اس کو دوسرے انسانون سے زیادہ اندھا کر دیتی ہے، ساتھ ہی ذاتی نفع کی مساوی قوت بھی شامل ہوتی ہے، نیز جو لوگ ایسے راویون کے مخاطب و سامع ہوتے ہین، وہ بھی علی العموم ایسے ہی ہوتے ہین کہ شہادت کی چھان بین کی کافی عقل نہین رکھتے، اور جو تھوڑی بہت رکھتے ہین، اس کو عموماً وہ ایسے ارفع و پر اسرار مباحث کے سامنے خیر باد کہدیتے ہین، یا اگر کبھی کسی کو اس کے استعمال کی توفیق ہوئی بھی، تو وہ اپنے تخیل اور جذبات کے جوش و خروش سے ایسے لبریز و مختل ہوتے ہین کہ عقل باقاعدہ اپنا عمل کر ہی نہین سکتی، ان کی زود اعتقادی اس کی جرأت و بیباکی مین اضافہ کرتی ہے اور اس کی یہ جرأت و بیباکی انکی زود اعتقادی مین،

فصاحت و زبان آوری کا انتہائی کمال اپنے مخاطب کے دماغ مین فکر اور استدلال کی گنجایش بہت کم چھوڑتا ہے، بلکہ اس کا خطاب چونکہ تمامتر تخیل اور جذبات سے ہوتا ہے اس لئے اپنے سامعین کو اس طرح مسحور کر لیتی ہے، کہ ان کی ساری عقل و فہم معطل ہو جاتی ہے البتہ اتنا غنیمت ہے، کہ اس انتہائی کمال کو یہ شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک ٹولی یا ایک ڈماستھنیز[1] جیسا مقرر رومی یا ایتھنیائی سامعین پر جو اثر بمشکل ڈال سکتا تھا، وہ ہر منک اور خانہ بدوش واعظ، اپنے سامعین کے عامیانہ جذبات کو مخاطب کر کے بآسانی ڈال سکتا ہے،

معجزات، فوق الفطرت واقعات اور پیشینگویون کی صدہا موضوع روایات جنکی

---

[1] ایتھنیا کا مشہور خطیب متوفی ۳۲۲ سنہ ق م

ہر زمانہ مین مخالف شہادت یا خود اپنی مہملیت کی وجہ سے تردید وتکذیب ہوتی رہتی ہے، ان کا اس طرح مقبولِ عام اور شائع وذائع ہونا، خود اس بات کا کافی ثبوت ہے، کہ انسان کو عجائب پرستی کی طرف کیسا شدید میلان ہے۔ اور اس لئے بجا طور پر اس قسم کے تمام بیانات کو مشتبہ نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے، روزمرہ کے معمولی اور یقینی سے یقینی واقعات مین بھی ہماری فطرت یہی ہے، مثلاً کوئی خبر اس آسانی اور تیزی کے ساتھ نہین پھیلتی، خاصکر قصبون اور دیہاتون مین جتنی کہ شادی بیاہ کے متعلق کوئی بات، یہانتک کہ جہان ایک حیثیت کے کسی نوجوان مرد وعورت کو دو مرتبہ بھی ایک ساتھ دیکھا گیا، کہ بس ان کو آپس مین جوڑ دیا جاتا ہے، اس قدر دلچسپ خبر کے بیان کرنے کی خوشی، اور سب سے پہلے لوگون تک پہنچانے اور پھیلانے کا شوق اس کو آناً فاناً ہر طرف شائع کر دیتا ہے، اور یہ ایک ایسی مشہور بات ہی کہ ان بیانات پر کوئی فہمیدہ آدمی اس وقت تک کان نہین دھرتا، جب تک کسی زیادہ معتبر ذریعہ سے، ان کی تصدیق نہ ہو جائے، کیا یہی اور ان کے علاوہ دوسرے قوی ترجذبات انسانیت کے سوادِ اعظم کو زیادہ شدت وقطعیت کے ساتھ ہر طرح کے مذہبی معجزات کے قبول واشاعت پر مائل نہین کر دے سکتے ہین؟

ثالثاً یہ امر بھی معجزات اور فوق الفطرت باتون کے خلاف ایک قوی قرینہ ہے، کہ ان کا اعتقاد بالخصوص اور زیادہ تر جاہل ووحشی قومون مین پایا جاتا ہے، یا اگر متمدن قوم مین اس طرح کا کوئی اعتقاد ملتا ہے، تو تحقیق سے معلوم ہوگا، کہ یہ جاہل وحشی اسلاف ہی سے لیا ہے، جو اس کو ایک مسلمہ حقیقت کی طرح نسلاً بعد نسلٍ منتقل کرتے رہے، جس مین کسی کو چون وچرا کی جرأت نہ ہو سکی، جب ہم اقوام کی ابتدائی تاریخ پڑھتے ہین، تو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے، کہ بالکل ایک نئی دنیا مین آ گئے ہین جہانکا سارا کارخانۂ قدرت غیر مربوط

ہے، اور ہر عنصر ہماری دنیا سے مختلف اثر رکھتا ہے، لڑائیان، انقلابات، وبا، قحط اور موت کوئی شے ایسی نہین ملتی، جو اُن قدرتی اسباب سے واقع ہوتی ہو جن کا ہم تجربہ رکھتے ہین، خوارق، دعا، تعویذ، فال، شگون اور استخارہ دن نے ان چند فطری عوامل کو بالکل ماند کر دیا ہے، جو ان مین ملے جلے کہین کہین نظر آجاتے ہین، لیکن علم و تمدن کی روشنی مین جیسے جیسے یہ اوہام خود ماند پڑتے جاتے ہین، ویسے ہی ویسے ہم کو نظر آتا جاتا ہے، کہ اصل مین کوئی شے فوق الفطرت یا پُراسرار نہ تھی، بلکہ یہ تمام خرافات انسان کی عجائب پرست فطرت کا ایک ڈھکوسلا تھے، اور اگرچہ اس عجائب پرستی کے میلان کو وقتاً فوقتاً عقل و علم کی قوت دباتی رہتی ہے، تاہم اس کا فطرت انسانی سے کلی قلع قمع ناممکن ہے،

ایک عقلمند آدمی پرانے زمانہ کی حیرت زا تاریخون کو پڑھکر پکار اٹھیگا کہ عجیب بات ہے، اس قسم کے خارقِ عادت واقعات ہمارے زمانہ مین نہین ظاہر ہوتے، لیکن مین سمجھتا ہون کہ ہر زمانہ مین جھوٹ بولنے والے موجود رہتے ہین، تمھاری نظر سے یقیناً انسان کی اس کمزوری کی کافی مثالین گذری ہونگی، تم نے خود بارہا اپنے ہی زمانہ مین ایسے عجائب و غرائب لوگون کی زبانی سنے ہونگے، جن کو عاقل و فہمیدہ آدمیون نے چونکہ حقارت کی نگاہ سے دیکھا، اس لئے بالآخر عوام الناس نے بھی ان کو چھوڑ دیا، یقیناً وہ مشہور اکاذیب، جو اس غیر معمولی حد تک شائع و ذائع ہو گئے ہین، ان کی ابتدا بھی اسی طرح ہوگئی ہو گی، البتہ چونکہ ان کو جہالت کی نرم و موزون زمین مل گئی تھی، اس لئے اُن کی تخم ریزی نے معجزات کے تناور درختون کی صورت اختیار کر لی،

یہ حقیقت مین متنبی (جھوٹے پیغمبر) سکندر کی (جو ایک زمانے مین اسی حیثیت سے مشہور تھا، گو اب لوگ بھول گئے ہین) ایک نہایت دانشمندانہ چال تھی، کہ اس نے اپنے

مکر و فریب کا جال پہلے پفیلاگونیا[1] مین بچھایا۔ جہان کے باشندے، بقول لوسیان[2] کے،
حد درجہ جاہل و بے وقوف تھے اور شدید سے شدید فریب مین بھی آسانی سے مبتلا ہو سکتے
تھے، دور کے لوگون کو جو اپنی کمزوری کی وجہ سے ایسی باتون کو قابل تحقیقات نہین خیال کرتے
صحیح اطلاع ملنے کا کوئی موقع نہین ہوتا، ان تک یہ قصے سو سو طرح کے آب و رنگ کیساتھ
پہنچتے ہین، احمق ان اکاذیب کے پھیلانے مین مصروف رہتے ہین، اور عقلا عام طور پر ان
حماقتون پر صرف تمسخر کرکے رہجاتے ہین، اس کی توفیق نہین ہوتی کہ ٹھیک ٹھیک واقعات
کا پتہ لگاکر جرأت و صفائی کے ساتھ ان اکاذیب کی تردید کرسکین، اسی طریقہ سے سکندر
کی تلبیسات نے بھی اشاعت حاصل کی، پفیلاگونیا کے جاہلون سے وسیع ہوکر اس دام
کے حلقون مین یونان کے فلاسفہ اور روم کے اعاظم رجال کی گردنین بھی پھنسی نظر آنے لگین،
اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مارکس ایریلیس جیسا دانا شہنشاہ تک اس دام مین آگیا حتیٰ کہ اس کی
پرفریب پیشینگوئیون کی بنا پر ایک جنگی مہم کی کامیابی کا یقین کرلیا، کسی مکر و فریب کی تخم ریزی
کے لئے جاہل قوم کی سرزمین کا انتخاب اس قدر موزون ہوتا ہے، کہ گو یہ فریب ایسا صریح
ہو کہ عام طور پر خود اس قوم کے لوگ نہ قبول کرین (جو بہت ہی کم ہوتا ہے) تاہم دور دراز
ممالک تک پہنچکر اس کی کامیابی بہ نسبت کسی ایسے ملک مین ابتدا کرنے کے جو اپنے علم و
فن مین شہرۂ آفاق ہو، زیادہ یقینی ہے، کیونکہ اس جاہل وحشی قوم کے جاہل ترین افراد کم ازکم
اپنے ملک سے باہر تو اس خبر کو پہنچا ہی دینگے، باقی رہے ان کے نسبتہً عاقل تر ہم وطن
تو ان کے پاس آمد و رفت اور مراسلت کے نہ اتنے وسائل ہوتے ہین، نہ اتنا زیادہ ان کا
اعتبار بڑھا ہوا ہوتا ہے، کہ وہ ان جاہلون کے پیچھے پیچھے پھر کر خالی اپنی شہادت سے انکی

---

[1] روم کا ایک قدیم صوبہ، م [2] یونان کا ایک ہجوگو، م

خبرون کی تردید کر سکین، غرض اس طرح لوگون کو اپنی عجائب پرست فطرت کی نمایش کا پورا موقع ملتا ہے، اور جو افسانہ اپنی تخم ریزی کی زمین مین بارآور نہین ہو سکتا وہ بھی ہزار میل باہر جاکر واقعہ بنجاتا ہے، لیکن اگر یہی سکندر پفیلاگونیا کے بجاے اپنا مستقر اتھنیا کو بناتا، تو اس شہرۂ آفاق مرکزِ علم کے حکما و فلاسفہ فوراً سلطنت روم کے طول و عرض مین اپنی آواز اختلاف کی گونج پیدا کر دیتے، جو اپنی سند اور قوتِ استدلال و فصاحت سے لوگون کی آنکھین پوری طرح کھول دیتی، یہ سچ ہے کہ لوسیان کا اتفاقیہ پفیلاگونیا مین گذر ہو گیا، اور اس عظیم خدمت کے انجام دینے کا موقع ہاتھ آگیا، لیکن ایسا اتفاق ہمیشہ نہین پیش آتا، کہ ہر سکندر کو ایک لوسیان مل جایا کرے جو اس کے فریب و اکاذیب کا پتہ لگا کر پردہ دری کرتا رہے،

ایک اور چوتھی دلیل کی حیثیت سے، جو سندِ خوارق کے وزن کو کم کرتی ہے، اس امر کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ کسی معجزہ کے لئے بھی (جا ہے صراحۃً اس کی پردہ دری نہ بھی ہوئی ہو) کوئی ایسی شہادت نہین موجود ہے، جس کی تکذیب مین بے شمار شہادتین نہ ملتی ہون، جس سے معلوم ہوا، کہ نہ صرف نفس معجزہ اپنی شہادت کا مبطل ہوتا ہے، بلکہ اس کی شہادت بذاتِ خود اپنا بطلان ہوتی ہے، اسکو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ مذہبی معاملات مین اختلاف دراصل تضاد کی حیثیت رکھتا ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ قدیم روم، ٹرکی، سیام اور چین سب کے مذاہب مستحکم بنیاد پر قائم ہون، لہذا ہر وہ معجزہ جس کا ان مین سے کوئی مذہب مدعی ہے، (اور ہر ایک سیکڑون کا مدعی ہے) وہ جس طرح اپنے مخصوص نظام کی براہ راست تائید و توثیق کرتا ہے، اسی طرح بالواسطہ تمام دیگر نظاماتِ مذہب کی اس سے تردید ہوتی ہے، اس طرح جب مخالف نظامِ مذہب کا بطلان ہوا تو ان معجزات کی صداقت از خود باطل ہو جاتی

ہے، جن پر یہ نظام مبنی ہے، جس کے معنی یہ ہین کہ مختلف مذاہب کے معجزات ایک دوسرے
کے مقابلہ مین متضاد واقعات کی حیثیت رکھتے ہین، اوران معجزات کی جتنی شہادتین ہین
چاہے قوی ہون یا ضعیف، سب ایک دوسرے کے منافی پڑتی ہین، مثلاً ایک طرف
محمدؐ یا ان کے خلفا کے کسی معجزہ کو باور کرنے کے لئے ہمارے پاس چند وحشی عربیون کی شہادت
ہے اور دوسری طرف ٹیٹوس، پلوٹارک، ٹاسیٹیوس، مختصر یہ کہ ان یونانی چینی اور روم
کیتھلک مصنفین اور راویون کی سند ہے، جنھون نے اپنے اپنے مذہب کا کوئی معجزہ
کیا ہے۔ اب مین کہتا ہون کہ ان کی یہ شہادت ہمارے لئے وہی وزن وحیثیت رکھ
ہین، جو اس صورت مین رکھتی جب کہ یہ لوگ خود محمدؐ کے معجزات کو بیان کرکے بالتف
اسی قطعیت کے ساتھ ان کی تردید وتکذیب کرتے جس کے ساتھ وہ اپنے بیان کرد
کی تائید وتصدیق کرتے ہین، بظاہر یہ دلیل محض ایک طرح کی موشگافی سی معلوم ہوتی
لیکن حقیقت مین یہ اس جج کے استدلال سے مختلف نہین جس کے نزدیک اثبات
کے دو گواہون کی شہادت باطل ہوجاتی ہے، اگر فریق ثانی کی طرف سے دو گواہ
کردین، کہ ارتکاب جرم کے وقت ملزم موقع واردات سے دو سو فرسنگ دور
صفحاتِ تاریخ مین بہتر سے بہتر شہادت پر مبنی، جو معجزات مذکور ہین، ان مین
ایک وہ ہے جو ٹاسیٹوس نے وسپاسیان کی نسبت بیان کیا ہے، جس نے اسکن
مین ایک اندھے کو اپنے لعاب دہن سے اور ایک لنگڑے کو محض اپنے پاؤن
چھو کر اچھا کردیا، ان دونون مریضون کو سیراپس نامی دیوتا نے ایما کیا تھا، کہ تم اس
شفا کیلئے بادشاہ (وسپاسیان) سے رجوع کرو، یہ قصہ اس مؤرخ ٹاسیٹوس کے یہان درج ہے تمام حالات

لہ اگر ہیوم صاحب کو مسلمانون کے فن روایت کی کچھ بھی خبر ہوتی تو یونان اور روم وغیرہ کے ان راویون کے نام لیتے یقیناً کچھ شرم آتی

کے موافق و موید نظر آتے ہین، مثلاً ایسے جلیل القدر شہنشاہ کی سنجیدگی، متانت، بزرگ سالی
اور راست کرداری جس نے زندگی بھر اپنے دوستون اور درباریون سے سادگی و بے تکلفی کا
برتاؤ کیا، اور کبھی وہ خدائی لن ترانیان نہین ہکین جنکا سکندر[1] اور ڈیمٹیر یولیس[2] کو ادعا تھا، اس واقعہ
کا بیان کرنے والا مورخ، جو ایک ہم عصر مصنف ہے، وہ بھی حق گوئی اور پاکبازی کے لئے
مشہور ہے، ساتھ ہی زمانۂ قدیم کے مورخین مین، شاید سب سے زیادہ دقیقہ سنج اور نکتہ رس ذہن رکھتا
ہے، اور زود اعتقادی سے تو اس قدر دور ہے، کہ الحاد و بددینی کے لئے متہم تھا، پھر جن لوگون
کی سند سے اس نے اس معجزہ کو روایت کیا ہے، ان کی قوتِ فیصلہ اور راست بازی بھی مسلم
ہے، نیز وہ اپنی شہادت اس وقت دے رہے ہین، جبکہ اس خاندان کی حکومت غارت
ہو چکی ہے، اور اس کی خاطر کسی دروغ بیانی کا کوئی صلہ اُن سے نہین مل سکتا،

ایک اور یاد رکھنے والا قابلِ توجہ قصہ وہ ہے، جو کارڈنل ڈی ریز[3] نے بیان کیا ہے کہ
جب یہ سازشی مدبر اپنے دشمنون سے جان بچا کر اسپین بھاگا جا رہا تھا، تو اراگون کے دارالحکومت
سراگوسہ سے اس کا گذر ہوا، جہان گرجے مین ایک شخص اس سے ملایا گیا، جس نے سات
سال تک دربانی کی خدمت انجام دی تھی، اور شہر کا ہر وہ شخص جو کبھی اس گرجے مین عبادت
کے لئے آیا تھا، اس کو جانتا تھا، لوگ برابر اس کو اتنے عرصہ سے دیکھ رہے تھے، کہ ایک ٹانگ
سے لنج ہے، لیکن متبرک تیل ملنے سے اس کی وہ ٹانگ دوبارہ پیدا ہو گئی، کارڈنل یقین
دلا کر کہتا ہے، کہ اس نے خود اس کی دونون ٹانگین دیکھین، گرجے کی تمام مذہبی کونسلیں اس
معجزہ کی تصدیق تھیں شہر کے تمام لوگون سے درخواست کی گئی، کہ وہ آکر اپنی شہادت سے
اس کی توثیق کرین جن کو کارڈنل نے اس معجزہ کا پکا معتقد پایا، یہان بھی اس معجزہ کا بیان

---

[1] شاہ مقدونیہ متوفی ۳۲۳ق م، [2] ...، [3] ایک فرانسیسی مصنف متوفی ۱۶۷۹ء م،

کرنے والا، اسی زمانہ کا ایک آزاد مشرب، بدعقیدہ، ساتھ ہی نہایت ذہین وعاقل شخص
ہے، خود معجزہ اس نوعیت کا ہے، کہ التباس وفریب کی گنجایش بہ مشکل نکل سکتی ہے، گو
دینے والے سیکڑون، پھر سب کے سب گویا عینی شاہد، سب سے بڑھکر جو بات اس شہادت
کی قوت اور ہماری حیرت مین اضافہ کرتی ہے، یہ ہے کہ خود کارڈنل، جو اس قصہ کا راوی
ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس معجزہ کو کوئی وقعت نہین دیتا، اس لئے یہ بھی شبہ نہین ہو
کہ اس نے دانستہ اس مقدس فریب کی حمایت کی ہے، اس کا خیال تھا اور بالکل صحیح تھا
اس طرح کے واقعہ کی تردید کے لئے مطلق ضروری نہین کہ آدمی اس کی شہادت کے باط
کرنے کی فکر مین پڑے، اور اس کی تکذیب کے لئے فریب وزود اعتقادی کے اُن حالا
کو تلاش کرتا پھرے، جنھون نے اس کو گڑھا ہے، اسی لئے ایک معقول مستدل کی طرح
اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ اس قسم کی شہادت خود اپنی تکذیب ہے، اور جس معجزہ کی بنا کسی ا
شہادت پر ہو، وہ حجت واستدلال کے بجائے محض تحقیر وتمسخر کی چیز ہے،

کسی شخص واحد کی جانب اتنے معجزات شاید کبھی نہین منسوب کئے گئے ہین، جتنے
فرانس مین مشہور، جانسینی ایبے پیرس کی درگاہ کے متعلق بیان کئے جاتے ہین، جس کے
کے لوگ مدتون فریفتہ رہے ہین، بہرون کو سماعت، اندھون کو بینائی کا ملجانا اور بیمارو
اچھا ہوجانا، اس مقدس درگاہ کی معمولی کرامتین شمار ہوتی تھین، جن کا ہر گلی کوچہ مین چرچا
لیکن سب سے زیادہ غیر معمولی وحیرت انگیز بات یہ ہے، کہ ان مین سے بہت سی کرامتین
کو حکام باکرانکے روبرو ثابت کردکھائی گئی ہین جنکی دیانت پر حرف رکھنا ناممکن ہے، ان پر ایسے گواہو
تصدیق ثبت ہے جنکی شہرت وسند مسلّم ہے، جس زمانہ مین ان کرامتون کا ظہور ہوا، وہ علم کا زمانہ ہے، او
ایسی جو دنیا کا اس وقت مشہور ترین خطہ ہے، اتنا ہی نہین، بلکہ یہ کرامتین چھاپ چ

ہر جگہ شائع کی گئین، اس پر بھی یسوعی فرقہ تک کو ان کی تکذیب یا پردہ دری کی مجال نہ ہوئی حالانکہ یہ لوگ خود اہل علم تھے، مجسٹریٹ ان کی حمایت پر تھا، اور ان خیالات کے جانی دشمن تھے، جن کی تائید مین یہ معجزات پیش کئے جاتے تھے، اب بتاؤ کہ کسی شے کی توثیق و تصدیق کے لئے اتنی تعداد مین موافق حالات ہم کو کہان میسر آسکتے ہین؟ اور ان دل بادل شہادتون کے خلاف ہمارے پاس بجز اس کے اور کیا دلیل ہے، کہ یہ واقعات بذات خود قطعاً ناممکن اور سراسر خارق عادت ہین؟ اور معقول پسند آدمیون کی نگاہ مین ان کی تردید کے لئے بس یہی ایک دلیل کافی ہے،

کیا صرف اس لئے کہ بعض صورتون (مثلاً فلپی اور فارسیلیا کی جنگ کی صورت) مین چونکہ بعض انسانی شہادتون کو انتہائی قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، لہذا ہر صورت مین، اور ہر قسم کی شہادت کو اتنا ہی قوی و معتبر ماننا لازمی ہے، فرض کرو کہ سیزر کی جماعت اور پامپیا والے دونون ان لڑائیون مین اپنی اپنی فتح کے مدعی ہوتے، اور دونون طرف کے مورخ اپنے اپنے فریق کی کامیابی پر متفق ہوتے تو آج اتنے زمانہ کے بعد انسان ایسی صورت مین کیونکر کوئی فیصلہ کرسکتا تھا، بالکل اسی طرح کا اور اتنا ہی زبردست تناقض ہیروڈوٹس یا پلوٹارک اور ماریانا، بیڈی یا کسی مذہبی مورخ کے بیان کردہ معجزات مین باہم پایا جاتا ہے

ارباب عقل ایسے بیان کو آسانی سے باور نہین کرتے جس کی تہ مین بیان کرنے والے کا کوئی خاص جذبہ کام کر رہا ہو، عام اس سے کہ یہ بیان وطن و خاندان یا خود اپنی عظمت افزائی پر دال ہو، یا کسی اور فطری جذبہ و رجحان کو اس سے جنبش ہوتی ہو، اب تم ہی بتاؤ، کہ رسول، نبی یا پیغمبر خدا بننے سے بڑھ کر اور کس چیز کی آدمی کو زیادہ رغبت ہوسکتی ہے؟ کون شخص ہے، جو ایسے جلیل القدر مرتبہ کی خاطر سینکڑون خطرات و مشکلات کا سامنا

کرنے پر نہ آمادہ ہو جائے گا؟ یا اگر کوئی شخص غرور باطل اور جوش تخیل کی بدولت کسی التباس و خوش اعتقادی میں مبتلا ہو گیا، تو مذہب جیسے مقدس کام کی تائید کی خاطر بے ضرر کذب و فریب کے استعمال میں کون تامل کرتا ہے؟ چھوٹی سی چھوٹی چنگاری کو یہ جذبات بڑا سے بڑا شعلہ بنا دیتے ہیں، کیونکہ ان کے اشتعال کا مواد ہر وقت تیار رہتا ہے، جس چیز سے عوام الناس کے اوہام اور عجائب پسندی کی تشفی و تقویت ہوتی ہو، اس کے قبول کے لئے وہ نہایت حرص کے ساتھ آمادہ رہتے ہیں،

اس قسم کے جذبات آفریدہ افسانے بہتیرے تو ایسے ہیں کہ وجود میں آتے ہی ان کا پردہ فاش ہو گیا، اور جھوٹ کی ساری قلعی کھل گئی اور بہت سے ایسے ہیں، جن کا ایک مدت تک چرچا رہا، اور بعد کو فنا ہو گئے، لہذا جہاں اس طرح کی خبریں اڑیں، ان کا نہایت صاف حل موجود ہے، یعنی ان کی توجیہ کے لئے عوام کی زود اعتقادی اور اوہام پرستی کے قدرتی اصول، بالکل کافی اور تجربات و مشاہدات کے عین مطابق ہیں، کیا اس قدرتی حل کو چھوڑ کر فطرت کے مستحکم و مقررہ قوانین کا خرق جائز رکھا جا سکتا ہے؟

کسی واقعہ کے متعلق، چاہے اس کا تعلق شخص واحد سے ہو یا عام لوگوں سے، جھوٹ سچ کا پتہ لگانے میں خود عین وقت و محل پر جو دشواری ہوتی ہے، اس کے بیان کی ضرورت نہیں، پھر اس صورت کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ ہم کسی واقعہ کے موقع اور زمانہ سے دور ہوں، خواہ یہ دوری کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، عدالت تک اکثر سچ جھوٹ کا پتہ لگانے میں عاجز رہجاتی ہے، حالانکہ کل کی بات ہوتی ہے، اور صحیح فیصلہ تک پہنچنے کے لئے تمام اختیارات و لوازم تحقیقات حاصل ہوتے ہیں، لیکن اگر کہیں معاملہ کو بحث و مناظرہ کے عام اصول اور افواہوں کے حوالہ کر دیا جائے، تو پھر تو فیصلہ کبھی ہو ہی نہیں سکتا، خاصکر جب فریقین کسی خاص جذبہ سے مغلوب ہوں، جب کسی نئے مذہب کا آغاز ہوتا ہے، تو اہل علم و ارباب عقل کی جماعت اس کو اپنی توجہ

کے لائق نہین جانتی، اور بعد کو جب لوگ اس فریب کی پردہ دری کرنا چاہتے ہین، تاکہ عوام الناس دھوکے مین نہ رہین، تو وقت نکل چکا ہے، اور جن حالات وشواہد سے تصفیہ ہو سکتا تھا، وہ فنا ہو چکے ہین،

نفس شہادت کی نوعیت کے سوا اس کی تغلیط کا کوئی اور ذریعہ نہین باقی رہجاتا، اور اگرچہ خواص واہلِ علم کے لئے ہمیشہ اتنا ہی کافی ہے لیکن عوام کی سمجھ سے بات باہر ہو جاتی ہے،

غرض بہ حیثیتِ مجموعی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ معجزہ کے لئے کوئی شہادت بھی، ثبوت تو کیا ظن کا کام بھی نہین دے سکتی؛ اور اگر بفرض یہ ثبوت کا کام دیتی بھی ہو، تو ایک اور مخالف ثبوت اس کے ساتھ ہی موجود رہتا ہے، جو خود اس واقعہ کی نوعیت سے ماخوذ ہوتا ہے جس کو یہ شہادت ثابت کرنا چاہتی ہے، انسان کی شہادت کا اعتبار صرف تجربہ کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور اسی تجربہ ہی سے ہم کو قوانینِ فطرت کا علم ویقین بھی حاصل ہوتا ہے، لہذا جب ان دونون مین تعارض واقع ہو، تو صرف یہی صورت رہجاتی ہے، کہ ایک کا وزن دوسرے سے منفی کرکے، جدھر کچھ باقی بچ جائے، اسی جانب ہم اپنا یقین بقدر باقی وزن کے قائم کرلین لیکن عام مذاہب کے متعلق، جب ہم اس نفی یا تفریق کے اصول سے کام لیتے ہین، تو باقی کی مقدار صفر کے برابر رہجاتی ہے، لہذا ہم یہ ایک کلیہ بنا دے سکتے ہین، کہ کوئی انسانی شہادت بھی اتنی قوی نہین ہو سکتی، کہ کسی معجزہ کو ثابت کرکے اس کی بنیاد پر کسی نظامِ مذہب کا اثبات کر سکے،

اس قید کا لحاظ رکھنا چاہئے، کہ مین صرف اس حیثیت سے کسی معجزہ کا منکر ہون، کہ وہ کسی نظامِ مذہب کی بنیاد قرار پا سکتا ہے، ورنہ دوسری حیثیت سے مین معجزات کا باین معنی قائل ہون کہ انسانی شہادت کی بنا پر قوانینِ فطرت کا خرق تسلیم کیا جا سکتا ہے، گو تاریخ کے سارے دفتر مین کسی ایسی ایک مثال کا بھی ملنا، شاید ناممکن ہے، فرض کرو، کہ تمام زبانون کے تمام مصنفین اس پر متفق ہون

کہ یکم جنوری سنہ ۱۶۰۰ء سے لیکر آٹھ دن تک برابر تمام روے زمین پر تاریکی چھائی رہی، یہ بھی فرض کرو کہ اس غیر معمولی واقعہ کی روایت آج تک لوگون مین تازہ ہے، اور دوسرے ممالک سے جو سیاح آتے ہین وہ بے کم وکاست اور بلا شائبۂ تناقض وہان کے لوگون سے بھی یہی روایت لاتے ہین، ظاہر ہے کہ ایسی صورت مین ہمارے زمانہ کے حکما رکا کام شک کے بجاے، اس غیر معمولی واقعہ کا یقین کرکے اس کی توجیہ اور اس کے علل واسباب کی جستجو ہوگی، کائناتِ فطرت مین زوال و انحطاط، فساد وفنا کی مثالین اس کثرت سے ملتی ہین، کہ اگر کسی حادثہ سے اس تباہی کے آثار پائے جائین، تو اس کے بارے مین انسانی شہادت قابلِ قبول ہوگی، بہ شرطیکہ یہ شہادت نہایت وسیع، متواتر اور متفق علیہ ہو،

لیکن دوسری طرف فرض کرو، کہ انگلستان کی تاریخ لکھنے والے تمام مورخین متفقا بیان کرتے ہون، کہ پہلی جنوری سنہ ۱۶۰۰ء کو ملکہ الزبتھ مری، مرنے سے پہلے اور بعد کو تمام درباریون اور اطبا نے اس کو دیکھا تھا، (جیسا کہ اس درجہ کے اشخاص کی موت مین عموماً ہوتا ہے) پارلیمنٹ نے اس کے جانشین کا اعلان کیا، لیکن ایک مہینہ مدفون رہنے کے بعد وہ پھر نمودار ہوئی، تخت پر بیٹھی اور ازسرِ نو تین سال تک انگلستان کی حکمران رہی، مین مانتا ہون، کہ اس عجیب توافقِ حالات وروایات پر مجھ کو انتہائی اچنبھا ہوگا، باایں ہمہ ایسے معجزنما واقعہ کو سچ تسلیم کرنے کی طرف مین ذرا بھی مائل نہین ہوسکتا، مین اس مصنوعی موت اور اس کے بعد جو عام واقعات پیش آئے ان مین شک نہ کرونگا، البتہ اس موت کو بناوٹی یقین کرونگا، اور کہونگا کہ واقعۃً ایسا نہ ہوا ہے نہ ہونا ممکن تھا، تمھارا یہ اعتراض بے سود ہوگا، کہ ایسے اہم معاملہ مین دنیا کا دھوکا کھانا مشکل، بلکہ تقریباً ناممکن تھا، اور اس مشہور ملکہ کی مسلمہ عقل وفہم سے بالکل بعید تھا، کہ وہ ایسی لایعنی حرکت کے لئے مکر وحیلہ اختیار کرے، بے شک یہ تمام باتین میری حیرت کو بڑھا سکتی ہین، تاہم میرا جواب یہی ہوگا، کہ انسان

کی سفاہت و مکاری کے واقعات اس قدر عام ہین کہ قوانینِ فطرت کا ایسا صریح وبین خرق تسلیم کرنے کے بجاے، یہ یقین کر لینا کہین زیادہ آسان ہے، کہ سازش و فریب کے ذریعہ غیر معمولی سے غیر معمولی بات بھی بظاہر واقعہ بن جاسکتی ہے؛

اب اگر یہی معجزہ کسی نئے مذہب کی جانب منسوب کر دیا جائے، تو چونکہ مذہب کے نام سے لوگ ہمیشہ اس قسم کے صدہا مضحکہ انگیز افسانون کے دام مین آجایا کئے ہین، اس لئے نفس اِنتساب ہی، اس معجزہ کے حیلہ و فریب ہونے کا پورا ثبوت ہوگا، جس کو ہر ذی ہوش آدمی اس کی تردید کے لئے کافی سمجھیگا، اور مزید بحث و کاوش کی فضول زحمت کو گوارا نہ کریگا، اگرچہ اس صورت مین معجزہ جس ذات کا فعل قرار دیا جائے، وہ ایک قادرِ مطلق ہے، تاہم اس سے یقین مین ذرہ بھر بھی اضافہ نہین ہو سکتا، کیونکہ اس قادرِ مطلق ہستی کے افعال و صفات کا جاننا بھی تو صرف روزمرہ کے تجربہ ہی سے ممکن ہے، کہ کائناتِ فطرت مین اس نے اپنے عمل و تخلیق کی کیا سنت اختیار کر رکھی ہے، اس سنت کے معلوم کرنے کے لئے پھر ہم کو گذشتہ مشاہدات ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو اس سوال پر مجبور کر دیتے ہین، کہ انسان کا جھوٹ بولدینا زیادہ ممکن و قرینِ قیاس ہے یا قوانینِ فطرت کا خرق ؟ اور چونکہ مذہبی معجزات کی شہادت و روایت مین، بہ نسبت دوسرے واقعات کے، کذب و اختراع زیادہ عام شے ہے، اس لئے اس کا وزن اور بھی گھٹ جاتا ہے، اور ایک قاعدہ کلیہ بنا لینا پڑتا ہے، کہ اس قسم کی شہادت کو چاہے وہ کتنی مدعیانہ ہو، توجہ کے کانون سے نہ سننا چاہئے ؛

لارڈ بیکن بھی اسی اصولِ استدلال کا قائل معلوم ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تمام عجائبِ خوارق کو ایک مستقل دفتر یا الگ تاریخ کی صورت مین رکھنا چاہئے لیکن ان کو یکجا کرنے مین احتیاط و دقتِ نظر کا پورا لحاظ رہے، تاکہ صحت سے ہم دور نہ ہو جائین، سب سے زیادہ

اُن بیانات کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے جن کا مذہب سے کچھ تعلق ہو، مثلاً لیوی[1] کے معجزات، اسی طرح سحر اور کیمیا پر لکھنے والوں یا اور ایسے مصنفین کے بیانات بھی کم اشتباہ کے لائق نہیں ہیں، جو کذب اور اساطیر کے بہ شدت حریص اور بھوکے ہوتے ہیں؛"

میں اس طرزِ استدلال سے اس لئے اور زیادہ خوش ہوں، کہ عیسائی مذہب کے وہ دو ست یا دوست نما دشمن ذرا چکرائینگے، جنھوں نے عقلِ انسانی کے اصول سے عیسائیت کی حمایت کا ٹھیکہ لے رکھا ہے، ہمارے مذہب کی بنیاد ایمان و اعتقاد پر ہے، عقل پر نہیں، اور اس کو کسی ایسی کسوٹی پر کسنا جس کے لئے یہ موزون نہیں، دراصل اس کو فضیحت و خطرہ مین ڈالنا ہے، اپنے مدعا کی مزید توضیح کے لئے ہم اُن معجزات کی جانچ کرتے ہین، جو کتابِ مقدس مین مذکور ہین، اس مین بھی ہم یہان اپنے دائرۂ بحث کو صرف **تورات** ہی کے معجزات تک محدود رکھکر مدعیانِ عقلیت عیسائیون کے اصول سے ان کو جانچتے ہین، مگر یہ جانچ کلامِ خدا کی حیثیت سے نہین، بلکہ محض انسانی مصنف یا مورخ کی کتاب کی حیثیت سے ہوگی، اس بنا پر سب سے پہلے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے، کہ یہ کتاب ہم کو ایک جاہل و وحشی قوم سے ملی ہے، لکھی ایسے عہد مین گئی ہے، جبکہ یہ قوم اور بھی زیادہ وحشی تھی، اور اغلباً اس کی تحریر کا زمانہ ان واقعات سے بہت بعد کا ہے، جو اس مین مذکور ہین، ان کی تائید مین ایک طرف تو متواتر و متفق علیہ شہادت کا پتہ نہین، دوسری طرف یہ ایسے افسانون اور اساطیر سے ملتے جلتے ہین، جو ہر قوم اپنی اصل و ابتدا کے متعلق بیان کرتی ہے، پڑھنے پر یہ کتاب تمام تر خوارق و معجزات سے پر نظر آتی ہے، دنیا کی حالت اور فطرتِ بشری کے متعلق اس مین ایسی باتین لکھی ہین، جو ہماری دنیا سے یکسر مختلف و بیگانہ ہین، آدمیون کی عمرین ہزار ہزار سال کی بتائی گئی ہین، ایسے

[1] رومی مورخ متوفی ۱۷ء۔

طوفان کا اس مین بیان ہے جس نے سارے جہان کو غرق کر دیا تھا، ایک خاص قوم اس مین خدا کی محبوب و برگزیدہ بنائی گئی ہے، اور وہ خود مصنف کی ہموطن قوم ہے، اس کو ایسے معجزات کی بدولت غلامی سے رہائی ملی ہے، جن سے بڑھکر وہم وگمان مین نہین آسکتے، اب میری درخواست ہے، کہ کوئی شخص بھی سینہ پر ہات رکھکر ٹھنڈے دل سے کہدے کہ کیا ایسی کتاب یا شہادت کا جھوٹ ہونا ان معجزات سے زیادہ خلافِ عقل وغیر معمولی بات جو اس مین مذکور ہین کیونکہ ظن غالب کا جو معیار اوپر قائم کیا جاچکا ہے، اس کے مطابق کسی شے کے رد وقبول کے لیے پہلے اس کا تصفیہ ضروری ہے،

جو کچھ معجزات کے بارے مین کہا گیا ہے، وہی بے کم وکاست پیشینگوئیون پر بھی صادق آسکتا ہے، بلکہ اصل یہ ہے، کہ پیشینگوئیان حقیقت مین معجزات ہی ہوتی ہین، اور صرف اسی حیثیت سے وہ وحی والہام کا ثبوت بن سکتی ہین، ورنہ اگر واقعاتِ مستقبل کی پیشین گوئی طاقتِ بشری سے باہر نہ ہو، تو پھر کسی پیشین گوئی کو رسالت وپیغمبری کی دلیل قرار دینا قطعاً مہمل ہوگا، ما حصل یہ ہے، کہ عیسائیت، نہ صرف اپنی ابتدا مین معجزات کی محتاج تھی، بلکہ آج بھی بغیر معجزہ اس کا اعتقاد ناممکن ہے، کیونکہ محض عقل اس کی صداقت کا اطمینان دلانے کے لئے ناکافی ہے، اور جو شخص ایمان کی بنا پر اس کو مانتا ہے، وہ دراصل خود اپنی ذات کے اندر ایک دائمی معجزہ رکھتا ہے، جس نے اس کی عقل وفہم کے تمام اصول کو زیر وزبر کرکے ایک ایسی چیز کے یقین پر آمادہ کر دیا ہے، جو عادت وتجربہ کے سراسر منافی ہے،

باب ۱۱

ربوبیت اور آخرت

تھوڑے دن ہوئے مین اپنے ایک استبعاد پسند دوست سے باتین کر رہا تھا گو انھون نے اس گفتگو مین بہت سے اصول ایسے پیش کئے جن کا مین ساتھ نہین دیسکتا، تاہم چونکہ ان مین ایک ندرت تھی اور جس استدلال سے مین نے زیر تحریر تحقیقات مین کام لیا ہے، اسی سے کچھ تعلق و مناسبت رکھتے ہین، اس لئے اپنی یاد کی بنا پر جس حد تک صحت کے ساتھ ممکن ہے اسی گفتگو کو یہان نقل کرتا ہون تاکہ پڑھنے والے خود فیصلہ کر سکین،

سلسلۂ سخن یون شروع ہوا کہ مین فلسفہ کی اس بے نظیر خوش قسمتی پر داد دینے لگا کہ جس طرح اس علم کو اپنے نشو و نما اور ترقی کے لئے تمام باتون سے زیادہ انتہائی آزادی درکار ہے، اسی طرح اس کو اپنے اولین جنم کے لئے آزادی و رواداری کی سرزمین بھی میسر ہوئی جہان اس کو اپنے آزادانہ اصول کی اشاعت و اظہار مین بھی کبھی مذہب، رواج یا قانون کی کوئی روک ٹوک پیش نہین آئی کیونکہ پروٹاگورس کی جلاوطنی اور سقراط کے قتل کے علاوہ گو کہ اس آخری حادثہ مین کچھ اور بھی اسباب جمع ہو گئے تھے، مشکل ہی سے قدیم تاریخ مین اس شدید تعصب و رقابت کی کوئی مثال مل سکتی ہے، جس کی ایذا رسانیون کا موجودہ دور مین اس قدر

زور ہے، اپیکورس اتھینا مین بوڑھا ہو کر مرا اور آخر دم تک امن وسکون کے ساتھ زندگی بسر کی، اس کے متبعین نے مقتدا ے مذہب ہونے تک کی حیثیت حاصل کی اور قربانگاہ مین مذہب کے مقدس ترین فرائض ان کے ہاتھ سے انجام پاتے تھے اور فلسفہ کے ہر فرقہ کی مساوی طور پہ، شاہانِ روم کا عاقل ترین فرمان روا وظائف اور مشاہرون سے ہمت افزائی کرتا تھا، شروع شروع مین فلسفہ کے ساتھ اس طرح کا سلوک جس قدر ضروری تھا، اس کا اندازہ اس امر سے بآسانی ہوسکتا ہے کہ گوفی زماننا فلسفہ نے زیادہ قوت واستحکام حاصل کر لیا ہے، تاہم آج بھی ناموافق آب ہوا اور تعذیب وتشنیع کے تند جھونکون کو جو اس کے خلاف چلتے رہتے ہین، یہ بمشکل ہی برداشت کرسکتا ہے،

میرے دوست نے کہا کہ تم جس چیز کو فلسفہ کی غیر معمولی خوش قسمتی سمجھ رہے ہو وہ دراصل معمولی حالات کا قدرتی نتیجہ ہے جس کا ہر قوم وعہد مین ظاہر ہونا لازمی ہے، یہ معاندانہ تعصب جس کے تم شاکی ہو کہ فلسفہ کا جانی دشمن ہے، وہ حقیقتہً فلسفہ ہی کا زائیدہ ہے، جو اوہام سے مل کر اپنے سے دور جا پڑتا ہے اور فلسفہ کا سب سے بڑا دشمن ومعاند بنجاتا ہے، مذہب کے نظری عقائد جو موجودہ جنگ وجدل کا سرچشمہ ہین ان کا دنیا کے اُن ابتدائی ایام جاہلیت مین وہم وتصور بھی نہین ہوسکتا تھا، جب کہ نوعِ انسان نے مذہب کا جو تصور قائم کیا تھا وہ اس کی ضعیف وناقص سمجھ کے لئے زیادہ مناسبِ حال تھا، اور اس کے عقائد کی تعمیر ایسے قصص واساطیر سے تھی جنکا دارومدار بحث واستدلال سے زیادہ روایتی ایمان واذعان پر تھا، اسی لئے جب وہ شور وغوغا فرو ہو گیا، جو فلاسفہ کے نئے نئے اصول واستبعادات نے برپا کیا تھا تو پھر آگے چلکر قدیم زمانے مین معلمین فلسفہ اور رائج الوقت مذہب مین انتہائی مصالحت نظر آنے لگی اور دونون نے اپنے اپنے حدود کو انصاف کے ساتھ الگ کر لیا، حکما وعقلا کو

فلسفہ نے اپنے علم کے نیچے لے لیا، اور عوام و جہلا کا جم غفیر مذہب کے دامن سے لپٹا رہا،

مین نے کہا کہ شاید تم نے سیاسیات کو بحث سے الگ ہی کر دیا ہے اور یہ نہین سمجھتے ہو کہ کوئی دانشمند حاکم فلسفہ کے ایسے عقائد کا بجا طور پر دشمن ہو سکتا ہے، جیسے کہ اپیکورس کے ہین، جو خدا کے وجود اور لازم ربوبیت و آخرت سے انکار کی بنا پر اخلاق کی بندشون کو بڑی حد تک ڈھیلا کر دیتے ہین اور اس لئے وہ اجتماعی امن و امان کے حق مین مہلک ٹھہرتے ہین،

میرے دوست نے جواب دیا کہ "مین سمجھتا ہون، کہ فلاسفہ کی تعذیب و ایذا رسانی کے جتنے واقعات کسی زمانہ مین پیش آئے، ان کا منشا عقل کا سنجیدہ فیصلہ یا اُن کے فلسفہ کے مہلک نتائج کا تجربہ ہرگز نہین تھا، بلکہ محض تعصب اور جذبات، علاوہ برین میرے اس اعتراض کا کیا جواب ہوگا، کہ اگر کوئی مخبر یا جاسوس اپیکورس کو متہم کرتا تو وہ آسانی سے اپنی حمایت کر سکتا تھا اور اپنے اصولِ فلسفہ کو اتنا ہی سود مند ثابت کر سکتا تھا، جتنے کہ اس کے مخالفین کے اصول تھے جو اس سرگرمی کے ساتھ عوام کے دلون مین اس کی جانب سے نفرت و عداوت پیدا کرنے کے درپے تھے"

مین نے کہا کہ کاش تم ایسے غیر معمولی بحث پر ذرا اپیکورس کے وکیل بنکر اپنی فصاحت و زبان آوری کی جوہر آزمائی کرتے، جو اتینا کے عوام کیا معنی (اگر اس قدیم شایستہ شہر مین تمھارے نزدیک عوام تھے) بلکہ ان فلسفیانہ عقل رکھنے والون ہی کی تشفی کر سکتے، جو اپیکورس کے دلائل کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہون،

اس نے کہا کہ ان شرائط کا پورا کرنا کوئی بڑی بات نہین ہے اور اگر تم کہو تو مین دم بھر کے لئے اپنے کو اپیکورس، اور تم کو اہلِ اتینا فرض کر کے ایک ایسی تقریر کرون جو میرے دشمنون کی ساری خباثت و عداوت کافور کر دے،

مین نے کہا بہتر ہے براے مہربانی ایسا ہی فرض کیجئے اور شروع فرمائیے،

ایشیا والو! مین اس وقت یہان اس لئے آیا ہون کہ تمھارے سامنے اپنے ان خیالات کو حق بجانب ثابت کرون جن کی مین اپنے اسکول مین تعلیم دیتا ہون بجائے اس کے کہ سنجیدہ و روادار اہلِ تحقیق سے معقولیت کے ساتھ بحث ہوتی مین اپنے کو پاگل دشمنون کی لعن طعن کا نشانہ پاتا ہون، تمھاری فکر و تدبیر جس کو بجا طور سے رفاہ عام اور ملکی نظم و نسق کے سوالات پر مبذول رہنا چاہئے تھا، وہ فلسفۂ نظری کے مباحث کی طرف پھیر دیگئی ہے، اور یہ اعلیٰ لیکن بے سود مباحث تمھارے معمولی لیکن زیادہ سودمند مشاغل کی جگہ پر قابض ہوتے جاتے ہین، مگر جہان تک میرے بس مین ہے مین اس بے راہ روی کو روکونگا ہم یہان کائنات کی ابتدا و آفرینش اور اس کے نظم و نسق پر مباحثہ کرنے نہین آئے ہین، ہم کو صرف اس کی تحقیق کرنی ہے، کہ اس قسم کے سوالات کو رفاہ عام سے کہان تک سروکار ہے؛ اور اگر مین یہ سمجھا سکا کہ حکومت و جماعت کے امن و امان سے ان سوالات کو کوئی واسطہ نہین نہ وہ اس مین کسی طرح مخل ہین تو امید ہے کہ آپ بھی ہم کو اپنے مدرسون مین واپس کر دینگے تا کہ فرصت کے وقت ایک ایسے سوال کی تحقیق کرتے رہین جو تمام سوالات سے اعلیٰ لیکن ساتھ ہی سارے فلسفہ مین سب سے زیادہ دقیق ہے،

مذہبی فلاسفہ چونکہ خود تمھارے اسلاف کی روایت اور تمھارے ائمۂ دین کے عقیدہ سے (جس کا مین دل سے قائل ہون) مطمئن نہین ہین اس لئے اس ناعاقبت اندیشانہ اُدھیڑ بُن مین مبتلا ہین، کہ مذہب اصولِ عقل کے کہان تک مطابق ہے، حالانکہ اس طرح کی موشگافیون سے جو شکوک و وساوس دل مین پیدا ہوتے ہین، ان کی تشفی کے بجائے یہ لوگ الٹے اُن کو اور ابھار دیتے ہین، یہ لوگ پہلے عالم کے حسن اور اس کے عاقلانہ نظام

ترتیب کو نہایت آب و تاب سے بیان کرتے ہیں، اور پھر پوچھتے ہیں کہ کیا ذراتِ مادی کے آپ ہی آپ اجتماع سے عقل و حکمت کا ایسا جلیل القدر کارخانہ وجود میں آسکتا تھا، یا محض بخت و اتفاق ایک ایسی شئے کو پیدا کرسکتا تھا جس کی تحسین و ستایش کا حق بڑی سے بڑی عقل بھی نہیں ادا کرسکتی ہیں اس دلیل کی صحت سے بحث نہیں کرتا میں اس کو اتنا ہی قوی و مستحکم مانے لیتا ہوں، جتنا کہ میرے متہم کرنے والے مخالفین امکاناً چاہ سکتے ہیں میرے مقصد کے لئے اتنا کافی ہوگا اگر خود اسی استدلال سے میں ثابت کردکھاؤں کہ یہ بحث تمامتر نظری ہے، اور یہ کہ جب میں اپنی فلسفیانہ تحقیقات میں ربوبیت اور آخرت کا انکار کرتا ہوں تو اس سے اجتماع و معاشرت کی عمارت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا، بلکہ الٹے اُن اصول کی تائید ہوتی ہے جن کو یہ لوگ خود اپنے نقطۂ نظر سے محکم و استوار ماننے پہ مجبور ہیں، بشرطیکہ یہ خود اپنے ہی دلائل میں تناقض کے مرتکب نہ ہوں،

غرض تم لوگ جن کے نزدیک میں مجرم ہوں، اتنا تو مانتے ہی ہو کہ وجودِ خدا (جس پر میں نے کبھی حرف نہیں رکھا) کی اصلی یا واحد دلیل نظامِ کائنات سے ماخوذ ہے یعنی جس چیز میں عقل و حکمت کی ایسی نشانیاں پائی جاتی ہوں جیسی کہ اس عالم میں پائی جاتی ہیں، اس کی علت بخت و اتفاق یا مادہ کی بے حس و ادراک قوت کو قرار دینا ایک مہمل بات ہے، تم تسلیم کرتے ہو کہ یہ دلیل معلول سے علت کے استنباط پہ مبنی ہے، یعنی صنعت کے نظم و ترتیب سے تم یہ مستنبط کرتے ہو کہ اس کے صانع کے پیشِ نظر پہلے سے کوئی ارادی غرض و غایت تھی، اب اگر تم اپنے اس دعویٰ کو ثابت نہ کرسکو تو تمہارا استنباط لازماً غلط ٹھہرے گا، اور جو کچھ نفسِ واقعاتِ فطرت و نظامِ کائنات سے ثابت ہوتا ہے اپنے اخذ و استنباط کو تم اس سے آگے لیجانے کا ادعا نہ کروگے یہ خود تمہارے مسلّمات ہیں، لہٰذا میری

درخواست ہے کہ ذرا ان کے نتائج پر غور کرو،

جب ہم کسی علت کو ایک خاص معلول سے مستنبط کریں، تو ہم کو دونوں میں تناسب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا اور ان صفات کے علاوہ جو معلول کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں، علت کے اندر کسی زائد صفت کا دعویٰ کرنے کا ہم کو کسی طرح حق نہیں حاصل ہو سکتا، ترازو کے ایک پلے میں اگر پانچ چھٹانک وزن کی چیز رکھنے سے وہ پلا اوپر کو اٹھ جائے تو یہ اس بات کا یقیناً ثبوت ہوگا کہ دوسرے پلے کی چیز پانچ چھٹانک سے زیادہ ہے لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی نہیں نکل سکتا کہ وہ پچاس چھٹانک سے زیادہ ہے کسی معلول کی جو علت قرار دی گئی ہے، اگر اس کو پیدا کرنے کے لئے وہ ناکافی ہو تو یا تو اس کو علیت کے ناقابل ٹھہرانا پڑے گا، یا اس میں ایسی صفات کا اضافہ کرنا ہوگا جو وجود معلول کیلئے ٹھیک طور پر مناسب و موزون ہوں، لیکن اگر ہم اس تناسب سے زائد صفات کا اضافہ کریں یا دعویٰ کریں کہ اس علت سے کچھ اور معلولات بھی ظاہر ہو سکتے ہیں، تو یہ محض بے بنیاد قیاس ہوگا، اور بلا کسی ثبوت یا سند کے زبردستی ہم ان زائد قوتوں یا صفات کے وجود کو فرض کرینگے،

یہ قاعدہ ہر صورت میں صادق آتا ہے، خواہ علت بے حس و شعور مادہ ہو یا کوئی حکیم و دانا ہستی، اگر علت کا علم صرف معلول ہی سے حاصل ہوا ہے، تو بجز ان صفات کے جو اس معلول کی تخلیق کے لئے ناگزیر ہیں، اور کسی زائد صفت کے ساتھ ہرگز اس علت کو متصف نہیں کیا جا سکتا، نہ ہم کو استدلال صحیح کی رو سے یہ حق حاصل ہے کہ اس معلول کے سوا جس سے کسی علت کا علم ہوا ہے، کوئی اور نیا معلول اس علت سے مستنبط کریں، مثلاً زیوکسس[۱] کی بنائی ہوئی کسی کاغذ میں تصویر کو دیکھ کر کوئی شخص یہ نہیں

[۱] یونان کا ایک مصور،

جان سکتا تھا کہ وہ بت تراش بھی تھا اور سنگ تراشی کی صنعت مین بھی اس کا پایہ مصوری سے کم نہ تھا، ہمارے روبرو صناعی کا جو نمونہ ہے اس مین جو ہنر و کمال موجود ہے اس کی نسبت ہم بے شبہہ یہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ صناع کو اس کا علم تھا، غرض یہ ہے کہ علت کا معلول کے ساتھ تناسب قائم رکھنا ضروری ہے اور اگر اس تناسب کو ہم صحیح اور ٹھیک طور پر ملحوظ رکھین تو علت کے اندر کبھی کوئی ایسی صنعت نہین مانی جاسکتی جو کسی مزید غایت یا عمل کا پتہ دے، اس قسم کے مزید صفات کو جو نفس معلول کی تخلیق کے لیے ضروری نہین ہین، بالکل ہی غیر متعلق اور خارج از بحث سمجھنا چاہئے،

دیوتاؤن کو عالم کے وجود و نظام کا خالق ماننے کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان مین اتنی قدرت اور عقل وحکمت پائی جاتی ہے جتنی کہ ان کی صناعی (نظام عالم) سے ظاہر ہوتی ہے اور اس سے زیادہ کا اثبات نہین ممکن الّا آنکہ اپنی حجت و دلیل کے نقائص کی تلافی کے لیے ہم خواہ مخواہ تملق و مبالغہ سے کام لین، بحالتِ موجودہ جہانتک اور جن صفات کے علائم و آثار نظر آتے ہین ان کے وجود کا نتیجہ ہم نکال سکتے ہین، باقی اس سے زائد صفات کا فرض کرنا تو وہ بس فرض ہی فرض ہوگا، چہ جائیکہ یہ فرض کہ کسی بعید گذشتہ زمانے یا ملک مین ان صفات کا زیادہ وسعت و عظمت کے ساتھ ظہور ہوا تھا یا آئندہ ہوگا، اور یہ کہ پہلے کبھی موجودہ نظام سے مکمل تر کوئی نظام موجود تھا یا آئندہ کبھی موجود ہوگا، ہم کو اس کا مطلقاً حق نہین حاصل کہ پہلے کائنات یعنی معلول سے مشتری[۱] یعنی علت تک پہنچین اور پھر نیچے اتر کر اس علت سے کوئی معلول مستنبط کرین، گویا کہ صرف موجودہ معلولات اُن پر عظمت صفات سے فروتر ہین جن کو ہم اس دیبی کی ذات سے نسبت دیتے ہین،

[۱] قدیم رومی مشتری کو خالقِ عالم مانتے تھے، م

بات یہ ہے کہ علت کا علم چونکہ تمامتر معلول سے ماخوذ ہوتا ہے، اس لئے ان دونون کو ٹھیک ٹھیک ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے اور ان مین سے نہ تو کبھی کسی کی کسی زائد شے پر دلالت ہوسکتی ہے اور نہ کوئی جدید اخذ و استنباط درست ہوسکتا ہے،

کائنات فطرت مین تم کو خاص خاص واقعات و حوادث نظر آتے ہین، تم ان کی علت یا خالق کی جستجو ہوتی ہے، جس کو تم سمجھتے ہو کہ پالیا، اس کے بعد تم کو اپنے اس تخیل زائیدہ خالق مین اس درجہ غلو و انہماک ہوجاتا ہے کہ یہ ناممکن نظر آنے لگتا ہے کہ اس سے کسی ایسی ناقص پر اختلال کائنات کا ظہور ہو جیسی کہ موجودہ کائنات ہے، تم یہ بھول جاتے ہو کہ عقل و حکمت کی صفتِ کمال جس سے تم اس خالق کو متصف کرتے ہو، محض تمھارے خیال کی آفریدہ ہے یا کم از کم اس کی بنیاد حجت و استدلال پر مطلق نہین ہے، اور تم کو اس خالق کی طرف بجز ان صفات کے جو اس کی مخلوقات مین واقعاً موجود ہین، کسی نئی صفت کے انتساب کا حق نہین حاصل ہے، پس اے فلاسفہ! تم اپنے دیوتاؤن کو موجودہ کائنات کے مناسب و موزون رہنے دو اور اس کائنات مین کوئی تغیر و تبدل خواہ مخواہ صرف اس لئے نہ کرو، کہ وہ ان صفاتِ کمالیہ کے شایان بنجائے، جن سے اپنے غلو کی بدولت تم اپنے دیوتاؤن کو متصف کرتے ہو،

اے اتینیا والو! جب واعظین و شعرا تمھاری قوت پر اس عہد زرین کا ذکر کرتے ہین، جو مصائب و آلام شر و فساد کے موجودہ دور سے پہلے گذرا ہے تو مین اس کو حرمت و توجہ کے کانون سے سنتا ہون، لیکن فلاسفہ جو عقل پرستی کے مدعی ہین، اور خالی سند و روایت پر اعتبار نہ کرنے کی بڑائی ہانکتے ہین، جب ایسی باتین کرتے ہیں تو مجھ کو اعتراف ہے کہ ان کو مین اس حرمت و اطاعت اور خاموشی کے ساتھ نہین سنتا، مین پوچھتا ہون

کہ آخر وہ زمین سے آسمان پر کیونکر جا پہنچے، ان دیوتاؤن کی مجلس شوریٰ مین ان کو کس نے بار دیا، غیب و تقدیر کا دفتر ان کے سامنے کس نے کھول کر رکھدیا ہے، جو وہ بیباکی کے ساتھ امور واقعیہ سے ماورا کے متعلق یہ فتویٰ لگاتے ہین کہ ان کے دیوتاؤن نے پہلے یہ کیا تھا یا آیندہ یہ کرینگے؟ اگر یہ لوگ جواب دین کہ انھون نے یہ سب کچھ بتدریج عقل و استدلال کی وساطت اور معلولات سے اخذ و استنباط کے ذریعہ جانا ہے، تو مین بہ اصرار کہتا ہون کہ نہین انھون نے عقل مین تخیل کے پر لگا دیئے ہین، اور نہ وہ اپنے طریقِ استنباط کو اس طرح معکوس کبھی نہین کر دے سکتے تھے کہ محض اس فرض کی بنا پر علل سے معلولات پر استدلال کرنے لگین کہ دیوتاؤن جیسی کامل ہستیون کو موجودہ دنیا سے کامل تر دنیا کا پیدا کرنا زیادہ سزاوار تھا، اور یہ بھول جائین کہ ان صفات کے علاوہ جن کا خود موجودہ دنیا سے پتہ چلتا ہے کسی اور کمال یا جدید صفت کو ان سماوی ہستیون کی طرف منسوب کرنے کا ان کو قطعاً کوئی حق نہین پہنچتا،

یہی وجہ ہے کہ بجاے اس کے کہ عالم مین جو شر و فساد نظر آتا ہے اس کی واقعیت کا ہم اعتراف کرلین، صرف دیوتاؤن کی عظمت کو محفوظ رکھنے کے لئے اسکی بیسود توجیہات مین پڑجاتے ہین، کہا جاتا ہے کہ مادہ کے اٹل خواص یا قوانینِ کلیہ کے قائم و محفوظ رکھنے یا اسی طرح کے کسی اور سبب نے مشتری کو اپنی قدرت و رافت کے اظہار سے باز رکھا اور نوع انسان، نیز دیگر ذی حس مخلوقات کو اس درجہ ناقص و ناشاد پیدا کرنا پڑا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان صفات حکمت و رافت کا دیوتاؤن مین موجود ہونا، پہلے ہی سے مسلم سمجھ لیا گیا ہے، مین مانتا ہون کہ اس فرض کی بنا پر شاید یہ من گھڑت توجیہات کچھ قابل قبول ہو جائین، لیکن پھر مین پوچھتا ہون، کہ آخر یہ صفات سرے سے فرض ہی کیون کیجائین، یا عظمت

کے اندر کیون کوئی ایسی صفت مانی جائے جس کا معلول مین واقعاً کوئی وجود نہین ؟ ایسے مفروضات کی بنا پر تم اپنے دماغ کو موجودہ نظامِ فطرت کے حق بجانب ثابت کرنے مین کیون کھپاتے ہو، جو سراپا خیالی ہین اور جن کا خود نظامِ فطرت مین کوئی نشان نہین ملتا،

لہذا مفروضاتِ مذہب کو کائنات کے محسوس واقعات و حوادث کی توجیہ کا فقط ایک طریقہ سمجھنا چاہیئے، لیکن کوئی معقول پسند آدمی خود ان مفروضات سے کسی واقعہ کو نہ مستنبط کرنے لگیگا۔ نہ حوادث مین کسی قسم کا تغیر و اضافہ جائز رکھے گا، اگر تم سمجھتے ہو کہ واقعات و موجوداتِ عالم سے ان علل کا ثبوت ملتا ہے، جن کو دیوتا کہا جاتا ہے تو بسم اللہ ان علل کے استنباط کا تم کو حق حاصل ہے، کیونکہ اس قسم کے پیچیدہ و سنجیدہ مباحث مین ہر شخص کو قیاس و استدلال کی پوری آزادی حاصل ہے، لیکن بس یہین ٹھہر جانا چاہیئے باقی اگر تم نے یہ فائدہ اٹھانا چاہا، کہ ان مستنبط علل سے استدلال کر کے اس نتیجہ پر پہونچو کہ کوئی اور معلول یا واقعہ پہلے کہین ظاہر ہوا ہے۔ یا آیندہ ہوگا تو مین یقیناً کہون گا، کہ تم اصولِ استدلال سے بھٹک گئے ہو، اور صفاتِ علت مین بعض ایسی چیزون کی زیادتی کر رہے ہو، جن کا معلول مین مطلقاً پتہ نہین، ورنہ عقلاً تم صرف اس لئے معلول مین کسی شے کا اضافہ نہین کر سکتے کہ وہ علت کے شایان بنجائے،

اب تم ہی انصاف کرو کہ اپنے اسکول مین جس نظریہ کی مین تعلیم دیتا ہون، یا جس کی مین اپنے باغات مین بیٹھکر تحقیقات کرتا ہون، اس مین تشنیع و تفسیق کی کونسی بات ہے، یا تم کو اس سارے مسئلہ مین کونسی ایسی بات ملتی ہے، جس کو اجتماعِ انسانی کے امن و امان یا اخلاق کے تحفظ سے کچھ بھی مزاحمت و تعلق ہو،

تم کہتے ہو کہ مین ربوبیت اور عالم پر اس حکومتِ الٰہی کا منکر ہون جو نظامِ عالم کی

رہتا ہے، اور جو بدکاروں کو نکبت و محرومی کی سزا اور نیک کاروں کو عزت و کامیابی کی جزا دیتی ہے، لیکن میں نفس نظامِ عالم کا ہرگز منکر نہیں ہوں جس کی ہر شخص تحقیق کر سکتا ہے، میں جانتا ہوں کہ عالم کا موجودہ نظام جس صورت پر واقع ہوا ہے اس میں نیکی، بدی سے زیادہ پسندیدہ و باعثِ سکون ہے، اور دنیا بھی نیکی ہی کو زیادہ احترام و پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے، میں جانتا ہوں، کہ نوعِ انسان کے گذشتہ تجربہ کی بنا پر دوستی و محبت انسانی زندگی کی اصلی مسرت ہے، اور اعتدال و میانہ روی سکون و سعادت کا سرچشمہ ہے، میں نیک و بد زندگی میں جب باہم مقابلہ کرتا ہوں تو اس بات کو محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ عقلِ سلیم کے نزدیک ہر طرح کا فائدہ نیکی ہی میں ہے، تم اپنے تمام مفروضات و استدلالات کے باوجود بھی اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتے ہو؟ بے شک تم یہ کہتے ہو کہ اشیا، اور نظامِ عالم کی موجودہ صورت عقل و ارادہ کی آفریدہ ہے، کسی چیز کی بھی آفریدہ ہو، اس سے بحث نہیں، لیکن حالات کی موجودہ صورت، جس پر ہماری سعادت و شقاوت اور لازماً کردار زندگی کا دارمدار رہی، وہ بہرنوع وہی رہتی ہے، جو ہے، گذشتہ واقعات و تجربات سے اپنی زندگی کو راہِ راست پر لگانے کا دروازہ جس طرح تمہارے لئے کھلا ہے، اسی طرح میرے لئے بھی، باقی اگر تم اس پر مصر ہو کہ حکومتِ الٰہی اور عدل گستری کی ایک بدتر قوت مان لینے سے ہم اس دنیا کے علاوہ بھی نیکی و بدی کی مزید جزا و سزا کی توقع رکھ سکتے ہیں، تو اس میں وہی مغالطہ ہے، جس کی پردہ دری ابھی اوپر کر چکا ہوں، تمہارے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی ہے، کہ اگر ہم ایک مرتبہ خدا کو تسلیم کر لیں تو پھر باقی نتائج اس سے بلا خرخشہ نکال سکتے ہیں اور اپنے دیوتاؤں کی طرف جن صفات کو منسوب کرتے ہو، ان سے استدلال کر کے تجربہ کے ماورا کچھ نہ کچھ منوا سکتے ہو، شاید تم کو یہ یاد نہیں رہا، کہ اس بارے میں تمام سے تمام استدلالات صرف معلولات سے

علل تک جا سکتے ہین، اور ہر وہ دلیل جو علل سے معلولات پر کیجائے محض سفسطہ ہوگی، کیونکہ یہ ناممکن ہے، کہ تم علت کے متعلق کوئی ایسی بات جان سکو جس کا تم نے استنباط نہین کیا ہے، بلکہ جو معلول مین پوری طرح منکشف و معلوم نہین ہو چکی ہے،

لیکن ان زیان کار اہلِ استدلال کی نسبت ایک فلسفی کیا خیال کرے گا، جو بجائے اس کے کہ اپنی قوتِ فکر و تامل کو تمام تر موجودہ دنیا پر صرف کرین، نظامِ فطرت کو بالکل الٹ دیتے ہین، اور اس زندگی کو کسی دوسری دنیا کے لئے محض رہ گذر قرار دیتے ہین، ان کے نزدیک یہ عالم ایک اور عظیم تر اور مختلف طرح کی دنیا مین داخل ہونے کا صرف دروازہ ہے اصلی منظر بعد کو سامنے آئیگا، یہ فقط اس کی تمہید ہے، تم ہی بتاؤ کہ ایسے فلاسفہ دیوتاؤن کا تصور کیونکر اور کہان سے حاصل کرتے ہین، یقیناً خود اپنے ہی وہم و تخیل سے گڑھ لیتے ہین، کیونکہ اگر موجودہ واقعات و حوادثِ عالم سے اس تصور کو اخذ کرتے، تو یہ اپنے ماخوذ سے کسی زائد شے پر ہرگز نہین دلالت کر سکتا تھا، بلکہ انھین واقعات کے مطابق و مناسب رہتا جن سے ماخوذ و مستنبط ہوتا، رہی یہ بات کہ ممکن ہے کہ خدا مین کچھ ایسے صفات بھی ہون، جن کا ہم کو یہان کبھی تجربہ نہین ہوا، ممکن ہے کہ وہ ایسے اصولِ عمل سے کام کرتا ہو، جن کا ہم یقین کے ساتھ پتہ نہین چلا سکتے، بے شک یہ سب ممکن ہے، مگر پھر بھی یہ محض امکان و فرض ہی رہیگا، ہم کو حقِ استنباط صرف انہی صفات اور اصولِ عمل کا حاصل ہے، جن کے ظہور کا موجودہ دنیا مین تجربہ ہے،

کیا اس دنیا مین مساوی عدل و انصاف کا پتہ چلتا ہے؟ اگر تمھارا جواب اثبات مین ہے تو مین کہونگا، کہ اچھا اگر یہان کامل انصاف ہے، تو بس چلو انصاف کا حق ادا ہوگیا، اور اگر تمھارا جواب نفی مین ہو تو پھر تم کو انصاف کے عام مفہوم کی رو سے دیوتاؤن کو منصف و عادل کہنے کا کوئی حق حاصل نہین، باقی اگر تم یہ کہکر نفی و اثبات کے بیچ کا راستہ

اختیار کرو، کہ اس عالم مین خدا اپنے کامل عدل کو نہین ظاہر کرتا، بلکہ یہان اس کا صرف ایک حصہ ظاہر ہوتا ہے، اور حقیقی انصاف قیامت مین ہوگا، تو میرا جواب یہ ہے، کہ بحالت موجودہ جتنا انصاف نظر آتا ہے، اس مین کسی خاص توسیع کا تم کو کوئی حق نہین پہنچتا،

غرض حضرات اتینیا! مین اپنے دشمنون کے ساتھ اپنے قضیہ کو اس طرح مختصر کرتا ہون کہ نظام فطرت پر غور و فکر کے دروازے جس طرح میرے لئے کھلے ہین، اسی طرح ان کیلئے واقعات کا تجربہ ہی وہ سب سے بڑی کسوٹی ہے، جس پر ہم سب اپنی زندگی کو کستے ہین، تجربہ کے سوا نہ کسی شی کی طرف ایوان شوریٰ مین رجوع کیا جاسکتا ہے، اور نہ میدان جنگ مین، نہ اسکے علاوہ مدرسین کی چیز کی سماعت ہونی چاہئے، نہ خانقاہ مین، ہماری محدود فہم کیلئے ایسے حدود مین داخل ہونے کی کوشش عبث ہے، جہان ہمارے بے چین تخیل کی رسائی کے لئے کوئی راہ نہین، جب ہم کارخانۂ فطرت سے استدلال کرکے ایک صاحب ارادہ علت کا استنباط کرتے ہین، جس نے پہلے پہل یہ نظام عالم قائم کیا، اور اب وہی اس کی محافظ ہے، تو ہم ایک ایسا اصول اختیار کرتے ہین، جو غیر یقینی بھی ہے، اور غیر مفید بھی، غیر یقینی تو اس لئے کہ یہ مسئلہ انسانی تجربہ کی حد سے باہر ہے، اور غیر مفید اسلئے کہ چونکہ اس علت کے متعلق ہمارا علم تمامتر خود موجودہ کارخانۂ فطرت سے ہی ماخوذ ہوتا ہے، اس لئے استدلال صحیح کی رو سے اس علت کی بنا پر ہم معلول کی نسبت کوئی نیا استنباط نہین کرسکتے، نہ اس ذریعہ سے کارخانۂ فطرت کے متعلق اپنے معمولی تجربات پر کوئی ایسا اضافہ ممکن ہے، جس سے اپنی زندگی کی رہنمائی کیلئے کوئی جدید اصول قائم کرسکتے ہون"۔

مین نے کہا کہ بے شک تم نے قدیم زعیمانہ خطابت کو فراموش نہین کیا، اور چونکہ تم نے سامعین کا قائم مقام مجھ کو فرض کیا تھا، اس لئے اپنی تقریر کو میرے دل مین اتارنے کے لئے تم نے انہی اصول کی راہ اختیار کی، جن کے ساتھ مین نے ہمیشہ اپنی خاص دلچسپی و وابستگی

ظاہر کی ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہے، لیکن یہ مان کر کہ تمھارے نزدیک صرف تجربہ ہی (جیسا کہ واقعاً بھی تم کو سمجھنا چاہیئے،) امور واقعیہ سے متعلق تمام سوالات کے فیصلہ کرنے کا واحد معیار ہے، مین سمجھتا ہون، کہ خود اسی اصول تجربہ کی بنا پر اس استدلال کی تردید ہو سکتی ہے، جو تم نے ایپکورس کے منہ سے ادا کیا ہے، مثلاً تم نے کہین ایک ادھوری عمارت دیکھی، جس کے آس پاس اینٹ، پتھر، چونا، اور تعمیر کے تمام اسباب و آلات ڈھیر ہین، تو کیا اس سے تم یہ مستنبط کر سکو گے کہ اس عمارت کے بنانے مین ارادۂ و حکمت کا ہاتھ شامل ہے؟ اور پھر اس مستنبط علت سے کیا معلول کے متعلق یہ نئے نتائج نہین نکال سکتے ہو کہ یہ ادھوری عمارت عنقریب مکمل ہو گی، اور اس کی تمام کمیان پوری کیجائینگی؟ اسی طرح اگر تم کو سمندر کے کنارے آدمی کے صرف ایک پاؤن کا نشان نظر آئے، تو تم فوراً نتیجہ نکال لوگے کہ ادھر سے کوئی شخص گذرا ہے، جس نے دوسرے پاؤن کا نشان بھی چھوڑا تھا، لیکن وہ پانی کے چڑھاؤ یا ریت کے اثر سے مٹ گیا، لہذا نظامِ فطرت کے متعلق تم کو یہ طریقِ استدلال قبول کرنے سے کیون انکار ہے؟ دنیا اور موجودہ زندگی کو صرف ایک ادھوری عمارت سمجھو، جس سے تم ایک اعلیٰ عقل و حکمت والی ہستی کا استنباط کر سکتے ہو، پھر اسی اعلیٰ عقل و حکمت سے استدلال کر کے جو کسی چیز کو ناقص و ناتمام نہین چھوڑ سکتی تم ایک ایسے کامل تر نظام کا نتیجہ کیون نہین نکال سکتے جو کسی نہ کسی زمانے مین اپنے اتمام و تکمیل کو پہنچیگا؟ کیا استدلال کے یہ تمام طرق بالکل ایک ہی نہین ہین؟ اگر ہین تو پھر کس عذر کی بنا پر تم ایک کو قبول اور دوسرے کو رد کر سکتے ہو؟

اس نے جواب دیا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، دونون صورتین بے حد مختلف ہین، اس لئے میرا مختلف نتائج نکالنا بالکل واجبی ہے، انسانی تدبیر و صنعت کے جو کام ہوتے ہین، ان مین معلول سے علت پر جانا، اور پھر علت سے لوٹ کر معلول کے متعلق نئے نئے

استنباط کرنا اور اس کے گذشتہ یا آیندہ تغیرات پر حکم لگانا جائز ہے، لیکن اس صورت مین اس طرزِ استدلال کے جواز کی بنیاد کیا ہے؟ ظاہر ہے، کہ انسان ایک ایسی ذات ہے، جس کو ہم تجربہ سے جانتے ہین، جس کے اغراض و محرکات سے ہم آگاہ ہین، اور جس کے افعال و میلانات مین ان اصول کے مطابق ایک خاص رابطہ وانضباط پایا جاتا ہے، جو ایسی مخلوق کے لئے فطرت نے مقرر کر دیئے ہین، لہذا جب ہم دیکھتے ہین کہ کوئی کام انسان کی محنت و صناعی کا نتیجہ ہے، تو چونکہ ہم اس کی فطرت سے واقف ہین، اس لئے اس سے جو توقعات ہوسکتی ہین، ان کی بنا پر ہم صدہا نتائج نکال سکتے ہین، اور یہ نتائج سب کے سب تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہون گے، لیکن اگر انسان کے وجود کا علم ہم کو صرف اسی ایک کام یا صناعی سے ہوتا، جو زیرِ بحث ہے، تو اس صورت مین علت سے معلول پر استدلال کرنا ناممکن تھا، اس لئے کہ جب انسان کے تمام صفات کا علم اس کے صرف ایک ہی عمل سے ماخوذ ہوتا، تو کیسے ممکن تھا، کہ وہ کسی اور نئی شے کی طرف رہنمائی کرے یا کسی نئے استنباط کی بنیاد بن سکے، ریت پر جو نشانِ قدم ملا ہے، اگر تنہا وہی پیشِ نظر ہو، تو اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے، کہ اسی شکل کی کوئی نہ کوئی چیز تھی، جس نے یہ نشان ڈالا ہے، لیکن چونکہ یہ انسان کے قدم کا نشان ہے، جس کے متعلق ہم دوسرے تجربات کی بنا پر جانتے ہین، کہ وہ دو قدم رکھتا ہے، اس لئے حکم لگا دیتے ہین، کہ غالباً دوسرے قدم کا نشان بھی تھا، جو امتدادِ زمانہ یا کسی اور اتفاق سے مٹ گیا ہے، یہان بیشک ہم پہلے معلول سے علت پر جاتے ہین، اور پھر علت سے اتر کر معلول کے تغیر و تبدل کا نتیجہ نکالتے ہین، لیکن یہ کوئی بسیط سلسلۂ استدلال نہین ہے، بلکہ اس مین اس نوعِ حیوان، یعنی انسان کے اعضاء اور معمولاً اس کی جو شکل ہوا کرتی ہے، اس کے صدہا تجربات و مشاہدات ہم شامل کر دیتے ہین،

جن کے بغیر یہ طرزِ استدلال مغالطہ آمیز اور سوفسطایانہ ہوتا،

بخلاف اس کے کارخانۂ فطرت اور نظامِ عالم سے جو استدلالات ہم کرتے ہین انکی یہ صورت نہین ہے، کیونکہ خدا کا علم ہم کو صرف اس کی مخلوقات سے ہوتا ہے، اور وہ عالم مین اپنی نوعیت کی صرف ایک ہی ذات ہے، دنیا کی اور کسی جنس یا نوع کے افراد مین اس کا شمار نہین ہے، جن کے صفات و احوال کے تجربہ سے تمثیلاً ہم خدا کی کسی صفت کا استنباط کر سکین، چونکہ عالم سے اس کے بنانے والے کی رافت وحکمت ظاہر ہوتی ہے، اس لئے ہم اس کے اندر رافت وحکمت کے صفات مانتے ہین، اور چونکہ ان صفات کا صرف ایک خاص اور محدود درجہ ہی تک نشان ملتا ہے، اس لئے اسی درجہ تک ہم ان کو مان سکتے ہین، جو معلول کے مطابق ہے، لیکن ان صفات کے مدارج کو بڑھا دینا یا کسی نئی صفت کا اضافہ کر دینا اس کا استدلال صحیح کے اصول سے ہم کو کسی طرح حق نہین پہنچ سکتا، لہذا جب تک اس قسم کے اضافہ وزیادتی کا ہم کو کوئی حق نہ حاصل ہو، اس وقت تک علت سے استدلال یا معلول مین مشاہدہ سے ماورا کسی تغیر کا استنباط قطعاً ناممکن ہے، اگر مخلوق مین لطف وکرم کے آثار زیادہ نظر آتے ہین، تو خالق کا درجۂ لطف وکرم بھی بڑا ماننا پڑے گا، اگر جزا وسزا مین انصاف ومساوات کا زیادہ لحاظ ہے، تو اس سے ثابت ہوگا، کہ خدا زیادہ منصف اور عادل ہے، غرض کارخانۂ فطرت مین جو اضافہ فرض کیا جائے، اس کا خالق فطرت کے صفات مین بھی اضافہ ہوگا، اور اسی لئے جب عقل یا استدلال سے اس اضافہ کی تائید نہ ہوتی ہو، تو اس کی حیثیت کبھی بھی محض ایک فرض وقیاس سے زیادہ نہ تسلیم کیجائیگی؛[1]

[1] میرے نزدیک یہ ایک کلی اصول بن سکتا ہے، کہ جہان علت کا علم صرف اس کے خاص خاص معلولات سے ہو

اس معاملہ مین ہماری غلطیون اور بے باکانہ قیاسات کا بڑا سبب یہ ہے، کہ نادانستہ طور پر ہم یہ فرض کرتے ہین کہ گویا اس ہستیِ برتر کی جگہ پہ ہم خود ہین، اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ وہ بھی ہر موقع پر وہی کرے گی، جس کو ہم اگر اس کی جگہ پہ ہوتے تو معقول و مناسب سمجھکر کرتے، لیکن اس سے قطع نظر کرکے کہ کائناتِ فطرت کی ہر شے ہمارے اصول و قوانین سے مختلف اصول و قوانین کی پابند نظر آتی ہے، مین یہ کہتا ہون کہ انسان کے ارادہ و تدبیر سے ایک ایسی ذات کے ارادہ و حکمت پر استدلال کرنا جو انسان سے بغایت مختلف و برتر ہے، کیا اصولِ تمثیل کے سراسر منافی نہین ہے؟ انسان کے افعال و میلانات کے مابین ہم کو ایک خاص حد تک توافق و وابستگی کا تجربہ ہے، لہذا جب آدمی کے کسی فعل سے ہم اس کی کوئی نیت معلوم کرتے ہین، تو اکثر صورتون مین بربنائے تجربہ اس کے کسی اور ارادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۵) وہان اس علت سے کسی نئے معلول کا استنباط ناممکن ہے، کیونکہ ان نئے معلولات کے پیدا کرنے کے لئے جو صفات درکار ہین، وہ اُن صفات سے جن پر کہ تنہا علتِ معلومہ کا دار مدار ہے، یا تو مختلف ہونگی، یا افضل یا اپنے عمل مین زیادہ وسیع، لہذا ان صفات کو موجود فرض کرنے کا کوئی حق نہین، یہ کہنا بھی اشکال کو رفع نہین کرتا، کہ نئے معلولات اسی قوت کے صرف قائم و باقی رہنے سے پیدا ہو سکتے ہین، جس کی موجودگی کا علم ہم کو پہلے معلولات سے ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر ایسا بالفرض مان لیا جائے (جو مشکل ہی سے فرض کیا جا سکتا ہے) تو بھی بعینہ اس قوت کا باقی رہنا اور عمل کرنا (گو اس کا ہر لحاظ سے وہی ہونا قطعاً ناممکن ہے) بلکہ مین کہتا ہون کہ اسی قسم کا عمل کرنا جو یہ پہلے کر چکی ہے محض زبردستی کا ایک ایسا فرض ہوگا جسکا کوئی نشان ان معلولات مین نہین مل سکتا، جن سے اس علت کا علم اصل مین ماخوذ ہے، جو علت تم نے مستنبط کی ہے، اس کو ٹھیک ٹھیک (جیسا کہ ہونا چاہئے) اگر اسی معلول کے مناسب و مطابق قائم رکھو جس سے استنباط کیا ہے، اور جس کو جانتے ہو، تو پھر یہ ناممکن ہوگا کہ اس مین کوئی ایسی صفت پائی جا سکے، جس سے کوئی نیا یا مختلف معلول مستنبط ہو سکے،

یا نیت کا استنباط کرلینا معقولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس طرح اس کے گذشتہ یا آیندہ کردار کے بارے مین ایک طویل سلسلۂ نتائج اخذ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ طرزِ استدلال ایک ایسی ذات کی نسبت ہرگز نہین اختیار کیا جاسکتا: جو اس قدر ابعد و فوق الفہم ہے کہ دنیا کی کسی شے کے ساتھ اتنی مماثلت بھی نہین رکھتی، جتنی کہ مثلاً آفتاب کو چراغ سے ہے، اور جس کا پتہ ہم کو صرف بعض دھندلی نشانیون یا خاکہ کی لکیرون سے چلتا ہے، جس کے ماسوا ہم اس کی طرف کسی صفت یا کمال کو منسوب کرنے کا کوئی حق نہین رکھتے، جس شے کو ہم انتہائی کمال سمجھ رہے ہین، ممکن ہے کہ اس ذاتِ برتر کے لیئے وہ نقص ہو، یا اگر یہ واقعیً بڑا سے بڑا کمال ہی کی تو بھی جب تک اس کمال کا خود اس کے افعال مین پورا ثبوت نہ موجود ہو اس وقت تک اس کی ذات کو اس سے متصف کرنے مین صحیح استدلال اور فلسفیانہ اصول سے زیادہ خوشامد اور چاپلوسی کی بو آتی ہے، لہذا دنیا کا کوئی فلسفہ اور کوئی مذہب کہ وہ بھی فلسفہ ہی کی ایک صنف ہے، نہ ہم کو کبھی تجربہ سے آگے لیجا سکتا ہے، نہ کوئی ایسا معیارِ اخلاق و عمل بتا سکتا ہے جو اس معیار سے مختلف ہو، جسکو روزمرہ کی زندگی پر غور و فکر کرکے ہم حاصل کرتے ہین، مذہبی مفروضات کی بنا پر نہ تو کسی نئے واقعہ کا استنباط ہو سکتا ہے، نہ کسی شے کے متعلق پیش بینی اور پیشین گوئی کیجا سکتی ہے، نہ اس جزا و سزا کے علاوہ کسی اور جزا و سزا کی توقع اور خوف ہو سکتا ہے، جس کو ہم اپنے تجربہ و مشاہدہ کی بنا پر جانتے ہین، لہذا اپیکورس کی تائید مین مین نے جو کچھ کہا ہے، وہ بدستور نہایت محکم و تشفی بخش نظر آتا ہے، اور جماعت کے سیاسی مقاصد و اغراض کو الہیات و مذہب کے فلسفیانہ جھگڑون سے کوئی سروکار نہین،

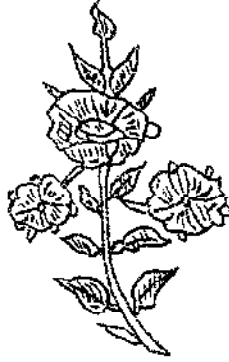
مین نے کہا، کہ ابھی ایک بات اور باقی ہے، جس کو تم نظر انداز کر گئے ہو، وہ یہ کہ

اگر مین تمھارے مقدمات کو مان لون، تو بھی ان سے جو نتیجہ تم نکالتے ہو، اس کو نہین تسلیم کر سکتا، تم کہتے ہو، کہ مذہبی نظریات و دلائل کا زندگی پر کوئی اثر نہین پڑ سکتا، اس لئے نہ پڑنا چاہئے، لیکن تم اس بات کا خیال نہین کرتے، کہ لوگ تمھارے اصول سے استدلال نہین کرتے، بلکہ وہ بہت سے نتائج وجودِ خدا کے اعتقاد سے نکالتے ہین، اور سمجھتے ہین، کہ اس دنیا کے بعد بھی خدا نیکی کے بدلے ثواب اور بدی کے بدلے عذاب دے گا، ان کا یہ استدلال غلط ہو یا صحیح، اس کی بحث نہین، لیکن ان کی زندگی پر اس کا اثر دونون صورتون مین ایک ہی پڑتا ہے، اور جو لوگ ان کے ان عقائد کو مٹانے کی کوشش کرتے ہین، وہ ممکن ہے کہ اچھے منطقی ہون، لیکن مین ان کو اچھا شہری اور مدبر ہرگز نہین قرار دے سکتا، کیونکہ مذہبی عقائد سے لوگون کے جذبات پر جو ایک قسم کا دباؤ اور بندش قائم ہے، اس منطق سے وہ جاتا رہتا ہے، اور اجتماعی قوانین کا توڑ دینا، ان پر زیادہ آسان ہو جاتا ہے،

باایں ہمہ اس سے جو تم نے آزادی کی حمایت کا عام نتیجہ نکالا ہے، اس سے مین اتفاق کر سکتا ہون، گو جن مقدمات پر مین اس نتیجہ کی بنیاد رکھتا ہون، وہ تمھارے مقدمات سے مختلف ہین، میرے نزدیک حکومت کو چاہئے، کہ وہ فلسفہ کے ہر اصول کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرے، کیونکہ اس کی ایک مثال بھی موجود نہین کہ کسی حکومت کے سیاسی اغراض کو اس قسم کی رواداری سے کوئی صدمہ پہنچا ہو، فلاسفہ مین کوئی بڑا جوش و ولولہ نہین ہوتا، نہ ان کے نظریات مین لوگون کے لئے کوئی بڑی دلفریبی ہوتی ہے، ان کے استدلالات کی اس وقت تک کوئی روک تھام یا مزاحمت نہ کرنی چاہئے، جب تک کہ یہ علم یا حکومت کے لئے خطرناک نتائج کا موجب نہ ہون، اور اس صورت

مین بھی سختی اور تشدد کے ساتھ صرف انھی باتون کو دبانا چاہیئے جن سے عام نوع انسان کی فلاح وبہبود کو زیادہ تعلق ہو،

مگر تمھاری اصل بحث کے متعلق ایک اشکال میرے دل مین خطور کرتا ہے جس کو مین پیش تو کئے دیتا ہون لیکن سردست اس پر کوئی مباحثہ کرنا نہین چاہتا کہ مبادا اسکی بدولت کہین بہت زیادہ دقیق مسائل کا سلسلہ نہ چھڑ جائے، مختصر یہ کہ مجھ کو اس مین بجد شک ہے، اگر کسی علت کا صرف معلول سے معلوم ہونا ممکن ہے، (جیسا کہ تم اپنی ساری گفتگو مین مانتے آئے ہو) یا یہ علت بالکل ایسی خاص وعدیم النظیر نوعیت کی ہو کہ ہمارے مشاہدات کی کسی اور علت یا شے سے کچھ بھی مناسبت اور لگاؤ نہ رکھتی ہو، ہم صرف اس صورت مین دو صنف کی چیزون مین سے ایک کو دوسری سے مستنبط کر سکتے ہین، جب کہ یہ دونون بارہا اور برابر ملحق ووابستہ پائی گئی ہون، اور اگر کوئی ایسا معلول پیش کیا جائے، جو قطعاً عدیم النظیر ہے، اور جو ہماری معلوم چیزون کی کسی صنف مین بھی نہ داخل ہو، تو مین نہین سمجھتا، کہ اسکی علت کے بارے مین ہم کوئی قیاس یا استنباط کر سکتے ہین، اگر یہ سچ ہے، کہ صرف تجربۂ مشاہدہ اور تمثیل ہی اس قسم کے ہمارے تمام استنباطات کے واحد رہنما ہین، تو علت اور معلول دونون کا ایسے دیگر علل ومعلولات سے مماثل ومشابہ ہونا لازمی ہے، جو ہمارے علم مین پہلے آچکے ہین، اور جن کو ہم نے بہت سی مثالون مین ایک دوسرے سے وابستہ دیکھ لیا ہے، اب مین اس اصول کے نتائج کو خود تمھارے غور وفکر پر چھوڑتا ہون، البتہ اتنا اور کہدینا چاہتا ہون، کہ چونکہ اپیکورس کے مخالفین نے عالم کو ایک بالکل ہی بے مثل اور عدیم النظیر معلول مانا ہے، تاکہ اُس سے ایسے خدا کا وجود ثابت ہو، جو اپنے اس معلول سے کم بے ہمتا اور عدیم النظیر علت نہین ہے، لہذا اس فرض

کی بنا پر تمھارا استدلال کم از کم قابلِ توجہ یقیناً ہے، اور مین قبول کرتا ہون، کہ اس مین ضرور کچھ نہ کچھ قباحت و اشکال ہے، کہ ایسی صورت مین ہم علت سے معلول کی جانب کیسے لوٹ سکتے ہین، اور علت سے استدلال کرکے، معلول کے اندر کسی تغیر یا اضافہ کا کیونکر استنباط کر سکتے ہین ،

اکاڈمی کا فلسفہ یا فلسفۂ تشکیک

فصل - ۱

فلسفیانہ دلائل کی سب سے زیادہ تعداد وجودِ خدا کے اثبات اور مغالطاتِ ملاحدہ کے ابطال پر صرف ہوئی ہے، باایں ہمہ اکثر فلاسفۂ مذہب کو آج تک اس پر بحث کرنا پڑتی ہے، کہ کوئی شخص ایسا اندھا ہو سکتا ہے، کہ غور و فکر کے بعد بھی ملحد رہ سکے، اس تناقض کا کیا حل ہے؟ وہ سورما جو مواقعِ بہادری کی جستجو مین تمام دنیا کو بھوتون اور پریتون کے وجود سے صاف کرنے کے لئے مارا مارا پھرتا ہے، اس کو ان کے وجود مین ہرگز شبہہ نہین ہوتا،

ملحد کی طرح متشکک یا ارتیابی بھی مذہب کا ایک اور ایسا دشمن ہے، جس سے قدرتی طور پر علماے مذہب اور سنجیدہ فلاسفہ نفرت کرتے ہین، گو سچ پوچھو تو دنیا مین کسی شخص نے بھی متشکک جیسی مہمل مخلوق کو نہ دیکھا ہوگا، نہ کبھی ایسے آدمی سے باتین کرنے کی نوبت آئی ہوگی، جو نظر و فکر یا عمل کی کسی چیز کے بارے مین سرے سے کوئی راے یا

اصول رکھتا ہی نہ ہو، اس لئے آپ سے آپ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر آخر متشکک کے کیا معنی ہیں؟ اور شک و بے یقینی کے یہ فلسفیانہ اصول کہاں تک چل سکتے ہیں؟

تشکیک کی ایک صنف تو وہ ہے، جو علم و فلسفہ سے پہلے ہوتی ہے جس کی ڈیکارٹ وغیرہ نے اس بنا پر نہایت شد و مد سے تعلیم کی ہے، کہ وہ غلطی میں پڑنے اور جلد بازانہ فیصلوں سے بچانے میں بہت زیادہ کام آتی ہے، اس تشکیک کا مدعا یہ ہے کہ ابتداءً دنیا بھر کی چیزوں کو شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے، جس کا دائرہ نہ صرف ہمارے قدیم اصول و خیالات تک محدود ہے، بلکہ اس میں خود قوائے ذہن بھی داخل ہیں، جن کی صحت کا، یہ لوگ کہتے ہیں، کہ پہلے ہم کو ایک ایسے سلسلۂ استدلال سے یقین حاصل کرنا چاہئے، جس کے اصل اصول کے متعلق، یعنی جہاں سے وہ استدلال ماخوذ ہو، مغالطہ آمیز یا فریب دہ ہونے کا کوئی امکان نہ ہو، لیکن اولاً تو نہ کوئی ایسا خاص اصول ہے، جو دیگر بدیہی و تسلی بخش اصول پر کوئی خاص وجہ ترجیح رکھتا ہو، اور اگر ہوتا بھی، تو اس سے استدلال کر کے آگے بڑھنا، بے ان قویٰ کے استعمال کے ناممکن تھا، جن کو ہم نے پہلے ہی سے مشکوک قرار دے رکھا ہے، لہٰذا اگر ڈیکارٹ کا شک انسان کے لئے ممکن الحصول بھی ہوتا، (حالانکہ بداہۃً معلوم ہے، کہ ایسا نہیں ہے) تو اس کا علاج و ازالہ قطعاً ناممکن تھا، اور دنیا کا کوئی استدلال کسی بات کے بارے میں ہم کو یقین و تشفی ہرگز نہ بخش سکتا،

البتہ یہ ماننا پڑے گا، کہ اس تشکیک میں اگر ذرا اعتدال پسندی سے کام لیا جائے تو یہ معنی خیز بھی بن سکتی ہے، اور ساتھ ہی فلسفیانہ مطالعہ کے لئے ایک لازمی شرط بھی ہے، کیونکہ یہ ذہن کی غیر جانب داری کو خاص حد تک محفوظ اور ان تعصبات سے پاک رکھتی ہے، جو تعلیم و تربیت کے اثر اور جلد بازانہ رایوں نے گھول گھول کر پلائے ہیں، واضح اور بدیہی

اصول سے چلنا، ہر قدم پھونک پھونک کر رکھنا، اپنے نتائج کو بار بار الٹ پلٹ کر دیکھنا، اوران کے تمام لوازم کو اچھی طرح جانچنا، ان باتوں سے اگرچہ ترقی کی رفتار بیشک دھیمی ہوگی، لیکن حق رسی اور استواری کے اصول کی اگر کوئی صورت ہے، تو صرف یہی، کہ ان امور کا لحاظ رکھا جائے،

تشکیک کی ایک دوسری صنف وہ ہے، جو علم و تحقیق کے بعد پیدا ہوتی ہے جبکہ لوگ اپنے قواے ذہنی کے مغالطوں کو جانتے ہیں، یا دیکھتے ہیں، کہ جن مسائل پر وہ علی العموم غور و فکر کرتے ہین، وہان یہ قوی کام نہین دیتے، اور کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے عاجز ہین حتیٰ کہ فلاسفہ کا ایک گروہ ہمارے حواس تک کو بحث طلب کر دیتا ہے، اور روزمرہ کی زندگی کے اصول بھی اسی طرح مشتبہ ہو جاتے ہین جس طرح کہ مذہب و ما بعد الطبعیات کے کھرے سے کھرے اصول و نتائج، اور چونکہ جس طرح بعض فلاسفہ کے یہان یہ مستبعد عقائد (اگر ان کو عقائد کہا جا سکے) ملتے ہین، اسی طرح بہتیرے فلاسفہ ان کی تردید بھی کرتے ہین، اس لئے قدرۃً ہم کو تجسس پیدا ہوتا ہے، اور ان دلائل کی تحقیق کا دل چاہتا ہے، جن پر یہ مبنی ہین،

یہان اُن مشہور و پامال دلائل کے ذکر و تفصیل کی ضرورت نہین، جن کو ہر زمانہ کے ارتیابیہ شہادتِ حواس کے خلاف استعمال کرتے رہے ہین، مثلاً جن کی بنیاد ہمارے آلاتِ حس کے اُس نقص و مغالطہ آمیزی پر ہے، جس کا بے شمار مواقع پر ثبوت ملتا رہتا ہے، جیسا کہ پانی کے اندر چھڑی کا بل کھایا ہوا دکھائی دینا، مختلف فاصلون پر اشیا کا مختلف صورتون مین نظر آنا، ایک آنکھ کو دبا کر دیکھنے سے ایک چیز کی جگہ دو معلوم ہونا وقس علی ہذا، لیکن ان دلائل سے درحصل صرف اتنا ثابت ہوتا ہے، کہ تنہا حواس پر

قطعیت کے ساتھ بھروسہ نہین کیا جاسکتا، بلکہ ان کی شہادت کی عقل و فہم اور دیگر حالات مثلاً
واسطہ کی نوعیت، شے کا فاصلہ، اور حاسہ کی کیفیت وغیرہ سے تصحیح ضروری ہے، تاکہ اپنے
مخصوص قیود کے ساتھ، حواس سچ اور جھوٹ کا معیار بن جائین، البتہ ان عام دلائل کے
علاوہ حواس کے خلاف کچھ اور زیادہ عمیق دلائل بھی ہین، جنکا حل اتنا آسان نہین،

یہ ایک بالکل بدیہی امر ہے، کہ اپنے حواس پر یقین و اعتماد انسان کی فطرت و جبلت ہے
اور بلاکسی استدلال کے، بلکہ قبل اس کے کہ عقل و استدلال کی نوبت آئے، ہم ایک ایسی خارجی
دنیا ماننے لگتے ہین، جو ہمارے احساس پر موقوف نہین، بلکہ جو تمام ذی احساس مخلوقات کے
فنا ہو جانے پر بھی موجود رہے گی، حیوانات تک کے تمام اعمال و حرکات سے بھی یہی ظاہر
ہوتا ہے، کہ وہ خارجی چیزون کو موجود یقین کرتے ہین،

علی ہذا یہ بھی بدیہی نظر آتا ہے، کہ جس طرح انسان اعتماد حواس پر مجبول و مجبور ہے اسی
طرح وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ بعینہ وہی صورتین خارج مین پائی جاتی ہین، جو حواس سے معلوم ہوتی
ہین، اور اس کو ذرہ بھر شک نہین ہوتا، کہ دونون طابق النعل بالنعل ہین، بعینہ یہی میز جو مجھ کو اس
وقت دیکھنے مین سفید اور چھونے سے سخت محسوس ہو رہی ہے، خارج مین بھی احساس سے
قطع نظر کرکے موجود یقین کیجاتی ہے، نہ ہماری موجودگی سے یہ وجود مین آتی ہے، اور نہ ہمارے
عدم سے یہ معدوم ہوتی ہے، ذی ادراک ہستیان جو اس میز کا احساس کرتی ہین، یا جو اسکے
متعلق کچھ سوچتی اور خیال کرتی ہین، وہ چاہے موجود ہون یا نہ ہون، یہ ہمیشہ اور ہر حال مین
جیسی ہے ویسی ہی قائم رہتی ہے،

لیکن یہ عالمگیر و ابتدائی خیال فلسفہ کی ادنیٰ توجہ سے بالکل باطل ٹھہرتا ہے، فلسفہ بتلاتا
ہے، کہ ذہن کے سامنے بجز اس کے احساس کے اور کوئی شے نہین موجود ہوسکتی، اور حواس

کی حیثیت صرف منافذ کی ہے، جن کی راہ سے یہ احساس داخل ہوتا ہے، ان حواس مین
اس کی بالکل قابلیت نہین، کہ ذہن اور شئے محسوس کے مابین براہ راست کوئی تعلق پیدا کر سکین
جس میز کو ہم دیکھ رہے ہین، وہ ہمارے ہٹتے ہی فنا ہو جاتی ہے، البتہ وہ حقیقی میز جو اپنے
وجود مین ہماری موجودگی کی محتاج نہین، اس مین کوئی فرق نہین آتا، اور وہ علی حالہ قائم
رہتی ہے، لہذا ذہن کے روبرو جو شئے موجود تھی، وہ محض اس کا ادراک واحساس تھا، یہ عقل
واستدلال کے کھلے ہوئے احکام ہین، جن مین چون وچرا کی گنجایش نہین، اور جس شخص نے
کچھ غور وفکر کیا ہے، کبھی اس مین شبہہ نہین کر سکتا، کہ جب ہم کہتے ہین، کہ یہ مکان، وہ درخت
تو اس وقت جن موجودات کا ہم خیال کرتے ہوتے ہین، وہ محض ہمارے ذہنی احساسات
اور اصلی وقائم بالذات موجودات کے محض عارضی نقوش اور نمایندہ ہوتے ہین،

لہذا اس حد تک اپنی اصلی جبلت کے ترک وتکذیب پر تو اب ہم استدلال سے
مجبور رہین، اور اپنی شہادتِ حواس کے متعلق ایک نیا اصول ونظام قبول کرنا ہی پڑتا ہے،
لیکن جب فلسفہ اس جدید اصول کی حمایت کے ساتھ مشککین کے اعتراضات اور نکتہ چینیون
کو رفع کرنا چاہتا ہے، تو سخت مصیبت مین پڑ جاتا ہے، کیونکہ وہ اب فطرت وجبلت کے
ناقابلِ خطا ہونے کا دعویٰ تو کر نہین سکتا، اس لئے کہ یہ ایک ایسے اصول کی طرف ہم کو
لے جاتی ہے، جس کا نہ صرف ممکن الخطا، بلکہ سراسر غلط ہونا مسلّم ہو چکا ہے، اور اس مدعیانہ
نظامِ فلسفہ کو کسی واضح وتشفی بخش دلیل سے بھی صحیح ثابت کرنا انسان کے بس سے قطعًا باہر ہے
کس دلیل سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے، کہ ذہن کے ادراکات اُن خارجی اشیا ہی
کے آفریدہ ہوتے ہین، جو ان سے کلیتہً مختلف ہین، گو فی الجملہ مشابہ سہی، (اگر ایسا ممکن ہو) اور
خود ذہن کی قوت یا کوئی غیر مرئی ونامعلوم روح یا کوئی اور زیادہ مخفی علت ان کو نہین خلق

کرسکتی ؟ درآنحالیکہ اس کا اعتراف ہے، کہ بہت سے ادراکات ایسے پائے جاتے ہین، جو کسی خارجی چیز سے نہین پیدا ہوتے، مثلاً خواب، جنون یا بعض امراض کی حالت مین، علاوہ برین کوئی شے اس سے بڑھ کر ناقابلِ تشریح نہین ہوسکتی، کہ آخر جسم جو اپنی ذات مین نہ صرف نفس سے مختلف بلکہ متبائن خیال کیا جاتا ہے، وہ نفس پرکیونکر عمل کرسکتا ہے،

یہ سوال ایک امرِ واقعی کے متعلق ہے، کہ آیا ادراکاتِ حواس اپنے مشابہ و مماثل خارجی چیزون کے آفریدہ ہوتے ہین، یا نہین ؟ اس کا تصفیہ کیونکر ہوسکتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ اس کا تصفیہ صرف تجربہ ہی سے ہوسکتا ہے، جس سے کہ اس قسم کے دیگر سوالات کا ہوتا ہے لیکن یہان تجربہ بالکل ساکت ہے، اور ہونا چاہئے، اس لئے کہ ذہن کے پاس بجز اپنے احساسات کے اور کچھ نہین، خارجی اشیا کے ساتھ ان احساسات کے تعلق کا اس کو کوئی تجربہ نہین ہوسکتا لہذا ان دونون کے مابین کسی تعلق کا فرض کرنا کسی استدلال پر مبنی نہین ہوسکتا،

رہا حواس کی صداقت کو خدا کی صداقت پر محول کرنا کہ وہ ہم کو فریب مین نہین مبتلا کرسکتا، تو یہ صریح دور کا ارتکاب ہے، اگر اس معاملہ مین خدا کی صداقت کو کوئی دخل ہوتا، تو ہمارے حواس کلیۃً ناممکن الخطا ہوتے، کیونکہ یہ ممکن نہین، کہ وہ ہم کو دھوکا دے، یہ بیان کرنے کی حاجت نہین، کہ اگر خود عالمِ خارجی کا وجود ایک مرتبہ بحث طلب ہوجائے، تو پھر خدا یا اس کی کسی صفت کے اثبات کے لئے ہمارے پاس کوئی دلیل ہی نہین رہجاتی،

لہذا اس بحث مین جب زیادہ غائر النظر اور فلسفی مشککین انسانی علم و تحقیق کے متعلق عالمگیر شک انگیزی کی کوشش کرین گے، تو میدان ہمیشہ انہی کے ہاتھ رہے گا، وہ کہہ سکتے ہین، کہ کیا صداقتِ حواس کے قبول کرنے مین تم فطرت کے میلان و جبلت کے پابند ہو؟ مگر یہ میلان و جبلت کو تم کو یہ باور کرنے پر مجبور کرتا ہے، کہ نفس احساس یا صورت محسوس

ہی خارجی چیز ہے، یا ایک زیادہ معقول و مدلل رائے کی بنا پر تم اس اصول سے دست بردار ہوتے ہو، اور یہ مانتے ہو کہ احساسات کسی خارجی چیز کے محض نمایندہ ہوتے ہین اس صورت مین تم کو اپنے زیادہ راسخ و فطری میلانات سے الگ ہونا پڑتا ہے، اور پھر بھی تم اس سے عقل کی تشفی نہین کر سکتے، کیونکہ تجربہ سے کوئی ایسی شے اس کو نہین مل سکتی، جو قطعیت کے ساتھ یہ ثابت کر دے، کہ احساسات کسی خارجی شے سے وابستہ ہین،

اسی طرح کی ایک اور نہایت ہی عمیق فلسفہ سے ماخوذ مشککانہ بحث ہماری توجہ کی مستحق ہو سکتی تھی، بشرطیکہ ایسے دلائل و براہین کی جستجو مین پڑنا ضروری ہوتا جو کسی اہم مقصد کے لئے سودمند نہین ہین، زمانۂ حال کے تمام محققین کا اتفاق ہے، کہ جتنے محسوس صفات ہین مثلاً کسی شے کا سخت، نرم، گرم، ٹھنڈا، سفید، سیاہ، وغیرہ ہونا، یہ سب کے سب ثانوی یا عارضی صفات ہین، جو خود اصل اشیا مین نہین پائے جاتے، بلکہ محض ذہنی احساسات ہین، جن کی خارج مین کوئی ایسی اصل نہین موجود جس کی یہ نقل یا مثنیٰ ہون، اگر صفاتِ ثانویہ کے متعلق یہ مسلّم ہے، تو امتداد و صلابت کی ان صفتون کی نسبت بھی یہی ماننا پڑے گا، جن کو صفاتِ اولیہ فرض کیا جاتا ہے، کیونکہ ان کو اول الذکر پر کوئی ترجیح نہین حاصل، تصور امتداد تمامتر حاسۂ لمس و بصر سے حاصل ہوتا ہے، اور اگر تمام وہ صفات جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، کسی خارجی شے مین نہین، بلکہ صرف ذہن ہی مین ہوتی ہین، تو پھر امتداد پر بھی یہی حکم لگانا پڑے گا، کیونکہ امتداد تمامتر تصوراتِ محسوسہ یا صفاتِ ثانویہ ہی کے تصورات پر موقوف ہے، اس نتیجہ سے بچنے کی بجز اس کے کوئی صورت نہین، کہ یہ دعویٰ کیا جائے، کہ صفاتِ اولیہ کا تصور تجرید سے حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ایسا دعویٰ ہوگا، جو تحقیق کے بعد نہ صرف غیر مفہوم بلکہ مہمل ثابت ہوتا ہے، ایک ایسا امتداد جس کا نہ چھونا ممکن ہو، نہ دیکھنا قطعیٰ ناقابلِ

تخیل ہے، اسی طرح وہ امتداد بھی انسانی تخیل کی رسائی سے باہر ہے، جو محسوس و مرئی نہ
ہو، مگر نہ سخت ہو نہ نرم، اور نہ سفید ہو نہ سیاہ، کسی شخص سے کہو کہ ذرا ایسے کلی مثلث کا تصور
کرے، تو جو نہ مساوی الساقین ہو، نہ مختلف الاضلاع ہو، نہ کوئی مخصوص لمبائی رکھتا ہو
نہ اضلاع میں کوئی تناسب، تو پھر اس پر تجرید اور تصوراتِ کلیہ کے متعلق مدرسیت کے
جتنے خیالات ہیں، ان سب کی مہملیت از خود عیان ہو جائیگی [۱]

لہذا شہادتِ حواس یا وجود خارجی کے خیال پر سب سے پہلا فلسفیانہ اعتراض
جو وارد ہوتا ہے، یہ ہے، کہ اگر اس کو جبلت وفطرت پر مبنی ٹھہرایا جائے، تو عقل واستدلال
کے خلاف پڑتا ہے، اور اگر عقل واستدلال کے حوالہ کیا جائے تو جبلت کے خلاف ہوتا ہے
اور ساتھ ہی ایک غیر جانبدار تحقیقات کرنے والے کی تشفی کے لئے کوئی معقول شہادت
نہین رکھتا، دوسرا اعتراض اور آگے جاتا ہے، جس کی رو سے یہ خیال سرے سے
عقل قرار پاتا ہے، کم از کم اس صورت مین جبکہ یہ ایک عقلی اصول مان لیا جائے، کہ تمام
محسوس صفات ذہن مین پائے جاتے ہین نہ کہ کسی شے مین، جہان مادہ سے تم نے تمام
اولی وثانوی صفاتِ محسوسہ کو سلب کیا، کہ اس کا وجود غائب ہوا، اور پھر بجز ایک نہ

[۱] یہ دلیل ڈاکٹر برکلے سے ماخوذ ہے، اور اصل یہ ہے، کہ اس مجتہد اعظم کی اکثر تحریرین تشکیک کے بہترین نمونے
ہین، جن کی نظیر نہ قدما مین کہین ملتی ہے، نہ متاخرین مین بیلی بھی مستثنیٰ نہین، لیکن اپنی کتاب کے سرورق پر
برکلے نے دعویٰ کیا ہے (اور اس کی سچائی مین شبہ نہین) کہ یہ کتاب اس نے ملاحدہ اور آزاد خیالون کی
مشککین کے بھی مقابلہ مین لکھی ہے، مگر باوجود اس نیت کے اس کے تمام دلائل کا حقیقۃً مشککانہ ہونا
ظاہر ہے، کہ نہ ان کا جواب دیا جاسکتا ہے اور نہ ان سے تشفی ہوتی ہے، ان کا اثر صرف وہی آنی تحیر
اور الجھن ہوتی ہے، جو تشکیک کا خاصہ ہے،

چیز کے جو ہمارے احساسات کی علت ہے، کچھ نہین رہجاتا، مادہ کی نسبت یہ خیال کہ وہ کوئی نامعلوم شے ہے، ایک ایسا ناقص خیال ہے، کہ کوئی شکک اس کو مخالفت کے قابل بھی نہ سمجھے گا،

فصل - ۲

مشککین کی یہ کوشش گو نہایت ہی بے جا و فضول معلوم ہوتی ہوگی، کہ وہ استدلال کو حجت و دلیل سے مٹانا چاہتے ہین، تاہم واقعہ یہی ہے، کہ ان کی تمام تحقیق و بحث کا مقصدِ عظیم اتنا ہی ہے، وہ مجردات اور واقعات دونون کے استدلالات کو اعتراضات سے چھلنی کردینا چاہتے ہین،

استدلالاتِ مجردہ پر ان کا اصلی اعتراض زمان و مکان کے تصورات سے ماخوذ ہے؛ یہ تصورات بے غور و فکر کی عام زندگی مین تو نہایت ہی صاف و واضح معلوم ہوتے ہین، لیکن جب وہ عمیق علوم کی (جن کا وہ مخصوص موضوعِ بحث ہین) آزمائش اور موشگافیون مین پڑتے ہین، تو مہمل و متناقض اصول کو مستلزم نظر آتے ہین، کوئی مذہبی عقیدہ جو سرکش عقل کی روک تھام کے لئے ایجاد کیا گیا ہو، انسان کی معمولی فہمِ سلیم کے اتنا منافی نہین جتنا کہ امتداد کے نامتناہی الانقسام ہونے کا نظریہ اور اس کے لوازم جن کی اہلِ ہندسہ والٰہیات نہایت فخر و مباہات اور ایک طرح کی فاتحانہ شادمانی کے ساتھ نمایش کرتے ہین، ایک واقعی مقدار کا، جو تمام محدود مقادیر سے بے انتہا چھوٹی ہو، اپنے سے بھی بے انتہا چھوٹی مقادیر پر مشتمل ہونا اور پھر اس سلسلہ کا لاالیٰ نہایۃ چلا جانا، ایک ایسی بات ہے، جس کا بوجھ کوئی برہانی ادعا نہین سنبھال سکتا، کیونکہ اس سے انسانی عقل کے بالکل بدیہی و واضح

ترین اصول کو صدمہ پہنچتا ہے[1]،

لیکن جو شے اس سے بھی زیادہ اچنبھے مین ڈالتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ان بظاہر محل
کی توثیق ایک ایسے سلسلۂ استدلال سے ہوتی ہے، جو نہایت ہی صاف اور بالکل
ہے، یہ ہمارے لئے ناممکن ہے، کہ مقدمات تسلیم کرین، اور ان کے لوازم سے انکار کر
دوائر و مثلثات کے احکام و نتائج سے زیادہ کوئی شے یقینی و تشفی بخش نہین ہوسکتی، او
جب ان کو ایک مرتبہ قبول کر لیا، تو اس کا کیسے انکار کرسکتے ہین، کہ دائرہ اور اس
خط مماس کے مابین، جو زاویہ ہوتا ہے، وہ ہر مستقیم الخطین زاویہ سے نامتناہی حد تک چھ
ہوتا ہے، نیز جتنا تم دائرہ کا قطر لاالی نہایہ بڑھاتے جاؤ گے، اتنا ہی زاویہ تماس لاالی
چھوٹا ہوتا جائے گا، اور یہ کہ دیگر خمیدگیون اور ان کے خط مماس کے بیچ مین جو زاویہ
ہے، وہ ان زوایا سے بھی بے انتہا چھوٹا ہوسکتا ہے، جو کسی دائرہ اور اس کے خط مما
کے مابین ہوتے ہین، اسی طرح یہ سلسلہ لاالی نہایہ جاسکتا ہے، یہ نتائج جس برہان
ہین وہ اتنی ہی صائب و ناقابلِ خطا نظر آتی ہے جتنی کہ وہ برہان، جس سے ثابت
ہے، کہ مثلث کے تین زاویے، دو قائمون کے برابر ہوتے ہین، حالانکہ یہ نتیجہ بالکل
و قدرتی ہے، اور اول الذکر نتائج تناقض اور مہملیت سے بھرے پڑے ہین، یہان

[1] ریاضی کے نقطون پر چاہے جتنے منازعات برپا ہون، لیکن طبعی نقطون کا وجود ہم کو بہرحال ماننا
یعنی امتداد کے ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم و تجزی نہ آنکھون سے ہوسکتی ہے، نہ تخیل سے، لہذا
جو وہم یا حواس کے روبرو وہین قطعاً غیر منقسم ہین، اور اس لئے لازماً اہلِ ریاضیات کو ماننا پڑے
یہ امتداد کے کسی واقعی جز سے بے انتہا چھوٹے ہین، لیکن پھر اسی عقل کو اس سے زیادہ کوئی بات یقینی
معلوم ہوتی، کہ نامتناہی امتداد نامتناہی اجزا سے مرکب ہے،

عقل ایک سکتہ اور تحیر کے عالم مین پڑ جاتی ہے، اور بلا کسی متشکک کی شک انگیزی کے اسکو خود ہی اپنی ذات سے بے اعتباری پیدا ہوتی ہے، اور جس راہ پر وہ چل رہی ہے اسکو مشتبہ خیال کرنے لگتی ہے، کچھ دور تک تو پوری روشنی نظر آتی ہے، لیکن آگے چل کر روشنی تاریکی کی انتہائی گہرائی سے جا ملتی ہے، اور روشنی و تاریکی کے اس سنگم پر عقل ایسا چوندھیاتی اور دنگ رہتی ہے، کہ کسی بات پر بھی یقین و قطعیت کے ساتھ حکم لگانا مشکل پڑ جاتا ہے،

علوم مجردہ کے ان بے باک براہین کی مہملیت مباحثِ زمان مین مکان یا امتداد کی بحثون سے بھی زیادہ آشکارا و برہنہ ہو کر نظر آنے لگتی ہے، بشرطیکہ اور زیادتی ممکن ہو، زمانہ کے واقعی و حقیقی اجزا، جو برابر گذرتے اور یکے بادیگرے فنا ہوتے رہتے ہین، انکی تعداد کا نامتناہی ہونا، ایسا صریح تناقض معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص جسکی عقل و فہم ان علوم سے ترقی کرنے کے بجاے اور فاسد نہ ہوگئی ہو، کبھی قبول نہین کر سکتا،

لیکن عقل یہان پہنچکر بھی نچلی نہین بیٹھ سکتی، اس کو خود اس تشکیک کے بارے مین کرید پیدا ہوتی ہے، جس مین وہ ان تناقضات کی بدولت مبتلا ہوتی ہے، عقل کیلئے یہ قطعاً ناقابلِ فہم ہے کہ کوئی واضح اور بین تصور ایسی چیزون کو مستلزم ہو سکتا ہے، جو خود اس تصور یا کسی اور واضح تصور کے منافی پڑتی ہون، لہذا سب سے زیادہ شک آفرین و پُر اشتباہ خود وہ تشکیک ہی ہے، جو ہندسہ یا علم المقادیر کے بعض مستبعد مسائل سے پیدا ہوتی ہے[1]،

---

[1] میرے نزدیک ان محالات و تناقضات سے بچنا ناممکن نہین ہے، بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ مجرد یا کلی تصورات کا کوئی واقعی وجود نہین، بلکہ تمام کلی تصورات حقیقت مین جزئی ہوتے ہین، البتہ ان کو ایک عام لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو بہ وقتِ ضرورت ان دوسرے جزئیات کو بھی یاد دلا دیتا ہے، جو خاص خاص

باقی وہ مشککانہ اعتراضات جن کا تعلق امورِ واقعیہ کے استدلالات یا اخلاقی شہادت سے ہے، ان مین بعض عامیانہ ہین اور بعض فلسفیانہ، عامیانہ اعتراضات زیادہ تر انسانی عقل وفہم کی کمزوری سے ماخوذ ہین، مثلاً مختلف زمانون اور قومون مین لوگون کے متضاد خیالات تندرستی وبیماری، پیری وجوانی، خوشحالی وبدحالی کے مختلف احوال مین ہماری رایون کا بدلتے رہنا، ہر شخص کے احساسات وخیالات کا بجائے خود متباین ہونا، اوراسی طرح کی بہت سی دوسری باتین، جن کی مزید تفصیل غیر ضروری ہے، مگر یہ اعتراضات نہایت کمزور ہین، کیونکہ جب روزمرہ کی زندگی مین ہم کو ہر لحہ امورِ واقعیہ کے متعلق استدلال کرنا پڑتا ہے، اور بغیر اس صنفِ استدلال کے کسی طرح نباہ ممکن نہین، تو جو عامیانہ اعتراضات، واقعات سے ماخوذ ہین، وہ ان کے متعلق دلائل کو فنا کرنے کے لئے قطعاً ناکافی ہونگے، پرہو[1] کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۱) حالات کے لحاظ سے پیش ذہن جزئی تصور کے مماثل ہوتے ہین، مثلاً جب "گھوڑے" کا لفظ بولا جاتا ہے، تو ہم فوراً اپنے ذہن مین ایک سیاہ یا سفید جانور کا تصور قائم کرتے ہین، جو ایک خاص قدوقامت یا شکل وصورت کا ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ لفظ اسی طرح کے مختلف قدوقامت، شکل وصورت، اور رنگون کے دوسرے جانورون پر بھی استعمال ہوتا ہے، اس لئے یہ تصورات گو واقعاً ذہن کے سامنے موجود نہ ہون، تاہم بوقتِ ضرورت آسانی سے یاد پڑجاتے ہین، اور اخذ واستدلال مین اتنی ہی سہولت ہوتی ہے، کہ گویا یہ واقعاً پیشِ نظر ہین، اگر یہ مان لیا جائے (جو ایک معقول بات ہے) تو لازمی نتیجہ یہ نکلیگا، کہ تمام وہ تصورات مقادیر جن سے اہل ریاضی بحث واستدلال کرتے ہین محض جزئی وحسی ہوتے ہین، اور اس لئے لا الی نہایۃ منقسم نہین ہوسکتے، یہان پر اس بحث کو زیادہ طول دینے کی ضرورت نہین، صرف اشارہ کافی ہے، کیونکہ علم وحکمت کا کوئی حامی یہ نہین چاہتا، کہ اس کے احکام ومسائل عوام وجہلا کے استہزا کا ہدف نہین، اوران دشواریون کا یہ آسان حل ہو،

[1] یونان قدیم کا مشہور ارتیابی بلکہ بانی ارتیابیت جس کو خود شک مین بھی شک تھا،

ارتیابیت یا تشکیک کے انتہا پسندانہ اصول کو سب سے زیادہ برباد کرنے والی خود ہماری روزمرہ
کی عملی زندگی اور مشغولیت ہے، مدرسون کے اندر یہ اصول سرسبز ہو سکتے ہین، جہان اگر
ناممکن نہین، تو ان کی تردید مشکل ضرور ہے لیکن جیسے ہی یہ مدرسہ کی چار دیواری سے باہر
آئے، اور جذبات و احساسات کے حقیقی محرکات نے ان کو ہماری فطرت کے اٹل
اصول سے دوچار کیا، کہ بس یہ کافور ہو جاتے ہین، اور سخت سے سخت مشکک کو بھی عام
انسانون کی راہ پر آ جانا پڑتا ہے، لہذا مشکک کے لئے بہتر یہی ہے، کہ اپنے واجبی حدود کے
اندر رہے، اور صرف اُن فلسفیانہ اعتراضات کو پیش کرے، جو زیادہ گہری تحقیقات پر مبنی
ہین، یہان اس کی فتح و کامیابی کا کافی سامان موجود ہے، اور وہ بجا طور پر دعویٰ کر سکتا ہے
کہ حافظہ و حواس کے اور امور واقعیہ کی نسبت ہم جو کچھ بھی جانتے ہین، وہ تمامتر علاقہ علت
و معلول سے ماخوذ ہے، اس علاقہ کے معنی ہم دو چیزون کے مستمر الحاق و وابستگی کے سوا کچھ
نہین سمجھتے، اس کی ہمارے پاس کوئی حجت و دلیل نہین ہے، کہ جو چیزین پچھلے تجربہ مین
بارہا ملحق و وابستہ ملی ہین، وہ آئندہ بھی اسی طرح ملحق و وابستہ رہین گی، آئندہ کا استنباط
محض عادت یا ایک خاص قسم کی فطری جبلت پر مبنی ہوتا ہے، اس عادت کو دبانا تو یقیناً
مشکل ہے، البتہ دوسری جبلتون کے مانند اس کا بھی مغالطہ آمیز اور پر فریب ہونا ممکن ہے
جب مشکک ان باتون پر زور دیتا ہے، تو اس کی قوت یا زیادہ سچ یہ ہے، کہ ہماری
اور اس کی دونون کی کمزوری بے نقاب ہو جاتی ہے، اور تھوڑی دیر کے لئے ایسا
معلوم ہوتا ہے، کہ بس یقین اور اذعان کا خاتمہ ہو گیا، ان دلائل کی ابھی اور زیادہ نمائش
کیجا سکتی تھی، بشرطیکہ ان سے جماعت کو (سوسائٹی) کو پائدار نفع پہنچنے کی توقع ہوتی،
لیکن انتہا پسندانہ تشکیک پر اصلی اور سب سے زبردست اعتراض یہی ہے کہ اس کی

تائید و تقویت کا کوئی پائدار نفع نہین، اس قسم کے متشکک سے اگر ہم صرف یہ سوال کردین
کہ آخر اس کا کیا مطلب ہے، اور ان تمام حیرت افزا تحقیقات سے وہ کیا کام لینا چاہتا ہے
تو بس اس کی چوکڑی ختم ہو جاتی ہے، اور نہین سمجھ مین آتا کہ کیا جواب دے کوپرنکس
یا بطلیموس کے پیرو جب اپنے اپنے نظام ہیئت کی تائید و توثیق کرتے ہین تو اس سے
مخاطب کے اندر کسی پائدار علم و یقین کے پیدا کرنے کی امید کرسکتے ہین، اسی طرح ایپکورس
کا متبع یا ایک رواقی جب اپنے اصول پیش کرتا ہے، تو گو ممکن ہے کہ وہ محکم و استوار
نہ ہون، تاہم لوگون کے اخلاق اور چال چلن پر ان کا ایک اثر پڑتا ہے، مگر پرہو کا کوئی
پیرو یہ توقع نہین کرسکتا کہ اس کا فلسفہ کسی کے دل پر کوئی قائم رہنے والا اثر ڈال سکتا ہے
یا اگر ڈال بھی سکے تو جماعت کے حق مین وہ کچھ مفید ہوگا، بلکہ الٹے اس کو اقرار کرنا پڑیگا
(بشرطیکہ وہ کسی شے کا اقرار کرے) کہ اگر اس کے اصول عام طور پر جاری اور رائج ہو جائین
تو بس انسان کا صفحۂ ہستی ہی سے خاتمہ ہے، ہر طرح کی بحث و گفتگو اور کاروبار فوراً رک
جائے گا، اور تمام آدمی بس ایک خود فراموشی اور سکتہ کے سے عالم مین آجائین گے، یہان تک
کہ جب حوائجِ فطرت نہ پورے ہونگے تو وبال جان ہستی کا از خود خاتمہ ہو جائے گا، یہ سچ
ہے کہ اس قسم کے مہلک نتیجہ کا بہت ہی کم اندیشہ ہوسکتا ہے، فطرت کی قوت اصول
سے بہت زیادہ زبردست ہے، اور پرہو کا متبع اگرچہ دم بھر کے لئے اپنے دلائل سے
خود اپنی یا دوسرون کی عقل کو حیرانی مین ڈال دے سکتا ہے، لیکن جہان زندگی کا
کوئی چھوٹا سے چھوٹا واقعہ بھی پیش آیا، کہ سارے شکوک و شبہات ہوا ہو جائین گے
اور پھر اپنی فکر و عمل کی زندگی مین ہر لحاظ سے یہ اسی سطح پر آجائے گا، جس پر کسی دوسرے
فرقہ کا فلسفی یا ایک ایسا عامی آدمی رہتا ہے، جو کبھی سرے سے کسی فلسفیانہ ادھیڑبن

مین نہین پڑا، اور جون ہی یہ اپنے خواب سے چونکے گا خود اپنے ہی اور پر دوسرون کے ساتھ ہنسنے مین شریک ہوجائے گا، اور اعتراف کرے گا، کہ اس کے سارے اعتراضات محض تفریح طبع کے لئے تھے، جن سے اس کے سوا کچھ نہین ظاہر ہوسکتا، کہ انسان یقین، عمل، اور استدلال پر مجبور ہے، گو ان مین سے ایک کی بھی اصلیت کے بارے مین نہ کوئی شخص خود اپنے کو مطمئن کرسکتا ہے، نہ دوسرون کے اعتراضات رفع کرسکتا ہے،

فصل - ۳

البتہ تشکیک کی ایک اور زیادہ ملائم و معتدل صورت اکاڈمی کا فلسفہ ہے، جو پائدار و سود مند دونون ہے، اور جو فی الجملہ پرہوتی یا انتہا پسندانہ تشکیک ہی کا نتیجہ ہے، بشرطیکہ اس کے اندھا دھند شبہات مین روزمرہ کی معمولی عقل و فہم کے مناسب ترمیم و اصلاح کرلیجائے، نوعِ انسان کا بڑا حصہ قدرتہً ہٹ دھرم واقع ہوا ہے اور اپنی راے کی پچ کرنا چاہتا ہے، لوگ جب کسی مسئلہ مین صرف ایک ہی طرف کی چیزون کو دیکھتے ہین، اور مخالف جانب کے دلائل سے بے خبر ہوتے ہین، تو بے سوچے سمجھے وہ ان اصول کو قبول کرتے ہین، جو ان کے میلانِ طبع کے موافق ہین، اور پھر اپنے مخالف خیال والون کے ساتھ مطلق رواداری نہین برت سکتے، تامل و تذبذب سے ان کی عقل پریشان ہوتی ہے، جذبات مین رکاوٹ اور عمل مین تعویق پیدا ہوتی ہے، اسی لئے وہ اس وقت تک سخت مضطرب و بے صبر رہتے ہین، جب تک اس بیچین کرنے والی حالت سے نکل نہین جاتے، اور سمجھتے ہین، کہ اپنی ہٹ دھرمی اور عصبیتِ راے کو چھوڑ کر وہ اس حالت سے کبھی نجات نہین پاسکتے، لیکن اگر اس طرح کے ہٹ دھرم کو اس بات کا احساس ہوجائے، کہ انسانی عقل و فہم انتہائی کمال اور احتیاط

وخبرداری کی حالت مین بھی کتنی کمزوریون مین مبتلا ہوتی ہے، تو اس سے ان مین قدرتی طور پر کچھ نہ کچھ زیادہ سنجیدگی و رواداری آجائے گی، اور اپنی رائے کی پچ اور مخالفین کے ساتھ تعصب مین کمی پیدا ہوگی، جہلا کو اہل علم کے مزاج و روش سے سبق حاصل کرنا چاہئے، جو باوجود فکر و مطالعہ کے علی العموم اپنے فیصلون مین محتاط و مذبذب رہتے ہین، اور اگر کوئی شخص عالم ہونے پر بھی اپنی افتادِ طبیعت کی وجہ سے ضد اور ہٹ دھرمی کی طرف مائل ہو، تو بس بیرونی تشکیک کا ذرا سا چھینٹا اس کی ساری ہٹ دھرمی اور خودرائی کو کافور کر دے سکتا ہے، کیونکہ اسی ذرا سے چھینٹے سے اس کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنے ہمجنسون پر اس کو جو کچھ امتیاز و فوقیت حاصل ہے، وہ فطرتِ انسانی کی اس عالمگیر و خلقی بے بسی و بیچارگی کے مقابل مین کچھ بھی نہین ہے جس سے عالم و جاہل کوئی مستثنیٰ نہین، خلاصہ یہ کہ ایک خاص درجہ تک کی شک و احتیاط ہر معقول پسند صاحبِ استدلال کے ہر فیصلہ اور تحقیقات کے ساتھ ساتھ رہنی چاہئے،

ایک اور قسم اسی ملائم و معتدل تشکیک کی (جو نوع انسان کے فائدہ کی ہے، اور بیرونی شکوک و وساوس ہی کا قدرتی نتیجہ ہو سکتی ہے) یہ ہے کہ ہم اپنی تحقیقات کے دائرہ کو فقط ان ہی مباحث تک محدود رکھین، جو انسان کی تنگ و محدود سمجھ کے لئے زیادہ موزون ہین، انسان کا تخیلہ قدرۃً بلند پرواز واقع ہوا ہے، جو چیزین مستبعد و غیر معمولی ہوتی ہین، ان ہی مین اس کو مزہ آتا ہے، اور جو چیزین عادت کی بنا پر بہت زیادہ مانوس و پیش پا افتادہ ہو گئی ہین، ان سے بچنے کے لئے، بے لگام ہو کر زمین و آسمان کے قلابے ملاتا پھرتا ہے، لیکن صحیح اور صائب عقل کا رجحان اس کے خلاف ہوتا ہے، وہ تمام دور از کار باتون کو چھوڑ کر روزمرہ کی زندگی اور ایسے مباحث کے اندر اپنے کو محدود رکھتی ہے، جو روزانہ عمل و تجربہ مین آتے ہین، باقی بلند پروازیون کو شاعرون اور خطیبون کی آرائش کلام یا اربابِ سیاست

ومقتدایانِ مذہب کی استادیون کے لئے چھوڑ دیتی ہے، اس مفید وصائب عقل تک ہمکو پہنچانے مین کوئی شے اس سے زیادہ کارآمد نہین ہوسکتی، جتنا کہ ایک مرتبہ پرپہونچی تشکیک کی قوت کا پوری طرح احساس ہوجاتا ہے، اور یہ معلوم ہوجاتا کہ خلقت وجبلت کی زبردست طاقت کے سوا کوئی چیز ہم کو اس سے نجات نہین دلاسکتی تھی، جن لوگون کو فلسفہ کی طرف خاص میلان ہے، وہ اپنی تحقیقات کو اس صورت مین بھی جاری رکھ سکتے ہین، کیونکہ وہ سمجھتے ہین، کہ اس قسم کی مشغولیت سے ایک خاص ذہنی لذت حاصل ہونے کے علاوہ فلسفیانہ احکام ونظریات اصل مین روزمرہ ہی کی زندگی پر صحیح ومنضبط غور وفکر کا نام ہین، اور جب تک ان کو اپنے قوائے ذہنی کے ناقص ہونے کا خیال اور ان کی محدود رسائی اور لغزش وخطا کا احساس رہیگا، کبھی معمولی زندگی کی بحثون سے آگے بڑھنے کی رغبت نہ پیدا ہوگی، جب ہم اس تک کا کوئی تشفی بخش جواب نہین دے سکتے، کہ ہزار مرتبہ کے اختبارات کے بعد ہم کیون یقین کرنے لگتے ہین، کہ اگر پتھر اوپر پھینکا جائے، تو نیچے گر پڑیگا اور آگ جلادیگی، تو پھر کیا دنیا کے آغاز اور فطرت کی ابتدا اور انتہا سے متعلق ہم کبھی قطعی اور طمانیت بخش نظریات قائم کرسکتے ہین، اصل یہ ہے کہ ہماری تحقیقات کی حدبندی اس تنگ دائرہ کے اندر اس قدر معقول اور واجبی ہے کہ ذہنِ انسانی کی فطری قوتون پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہی اس کے حق بجانب ہونے کا اطمینان ہوجاتا ہے، جس کے بعد ہم کو معلوم ہوجاتا ہے، کہ علم وتحقیق کے لئے صحیح مباحث کیا ہین، تجریدی علم کا موضوعِ بحث یا برہان کی چیزین میرے نزدیک صرف مقدار اور عدد ہین، باقی اس صنف علم کو (جو نسبتہً سب سے زیادہ مکمل ہی) اپنے ان حدود کے آگے بڑھانے کی جتنی کوششین کیجاتی ہین، وہ محض سوفسطائیت یا کج بحثی ہے، چونکہ مقدار اور عدد کے ترکیبی اجزار

بالکل یکسان ہوتے ہین، جس کی وجہ سے ان کے علائق مین الجھاؤ اور پیچیدگی پیدا ہوجاتی ہے، لہذا کوئی شے اس سے بڑھ کر دلچسپ ومفید نہین ہوسکتی، کہ انکی مختلف صورتون مین طرح طرح کے وسائط سے ان کے مساوات یا عدم مساوات کا پتہ لگایا جائے، لیکن اور تمام تصورات چونکہ صاف طور پر ایک دوسرے سے ممتاز ومختلف ہوتے ہین اس لئے ہم اپنی انتہائی کاوش کے بعد بھی اس امتیاز واختلاف کے علم سے آگے کبھی نہین بڑھ سکتے، اور بدیہی طور پر یہ حکم لگا دے سکتے ہین، کہ ایک شے دوسری شے یا اپنی غیر نہین ہے، اور اگر اس حکم لگانے مین کوئی قباحت ہو، تو سمجھ لینا چاہئے، کہ اس کا منشا تمام تر الفاظ کے معنی کا ابہام ہے، جن کی اصلاح صحیح تعریفات سے ہوجاتی ہے، یہ امر کہ وتر کا مربع باقی دوضلعون کے مربع کے برابر ہوتا ہے، اس کا علم (اصطلاحات کی چاہے تم کتنی صحیح سے صحیح تعریف کر ڈالو) بے ایک سلسلۂ استدلال وتحقیق کے کسی طرح نہین ہوسکتا، لیکن اگر تم اس کا یقین ہم کو دلانا چاہتے ہو، کہ جہان جائداد وملکیت نہین، وہان کوئی ناانصافی نہین ہوسکتی، تو صرف اصطلاحات کی تعریف کردینا اور ناانصافی کے یہ معنی بیان کردینا کہ وہ دوسرون کی ملکیت مین خلل اندازی کا نام ہے، کافی ہے، دراصل یہ حکم یا یہ قضیہ محض ایک ناقص تعریف ہے، یہی حال تمام اُن منطقی قیاسات واستدلالات کا ہے جن سے علم کے کسی شعبہ مین بھی کام لیا جاتا ہے، بجز علوم مقدار وعدد کے، اور یہی دو چیزین مین سمجھتا ہون کہ بلاتامل علم وبرہان کا موضوع کہی جاسکتی ہین،

باقی انسانی تحقیقات کے جتنے شعبے ہین، ان سب کا تعلق امور واقعیہ سے ہے، جن مین ظاہر ہے، کہ برہان کی گنجایش نہیں ہے، ہر واقعہ کا عدم ممکن ہے، کسی واقعہ کی نفی مستلزم تناقض نہین ہوسکتی، بلا استثنا ہر ہستی کی نیستی کا تصور بھی اتنا ہی واضح وصاف

ہوتا ہے، جتنا کہ خود اس ہستی کا، جس قضیہ میں کسی شے کے نہ ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے، وہ خواہ کتنا ہی کاذب کیوں نہ ہو، لیکن قابلِ فہم و تصور اتنا ہی ہوتا ہے، جتنا کہ وہ قضیہ جس میں اس کے ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، بخلاف ان علومِ حکمیہ کے جن کو بجا طور پر حکمت کہا جاتا ہے، (یعنی مقداری و عددی علوم۔ م) ان میں جو قضیہ صحیح نہیں ہوتا، وہ قابلِ فہم و تصور بھی نہیں ہوتا، یہ دعویٰ کہ چونسٹھ کا جذر مکعب دس کے نصف کے برابر ہے، ایک غلط قضیہ ہے، جس کا کبھی بھی صاف طور پر تصور نہیں ہو سکتا، لیکن سیزر گا برئیل[1] یا اسی طرح کی کسی اور ذات کی نسبت دعویٰ کرنا کہ اس کا کبھی وجود نہیں تھا، ایک غلط دعویٰ ہو سکتا ہے، تاہم پوری طرح قابلِ تصور ہے، اور کسی تناقض کو مستلزم نہیں،

لہذا کسی شے کا وجود صرف اس کی علت یا معلول کے دلائل سے ثابت کیا جا سکتا ہے، اور یہ دلائل تمامتر تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں، باقی اگر ہم قیاسی استدلال سے کام لیں تو بلا تخصیص ہر چیز ہر چیز کو پیدا کر سکتی ہے، ایک سنگریزہ کا گرنا آفتاب کو ٹھنڈا کر دے سکتا ہے یا انسان کی خواہش سیاروں کی حرکت کو روک دے سکتی ہے، یہ صرف تجربہ ہی ہے، جو ہم کو علت و معلول کے حدود و نوعیت کو بتلاتا ہے، اور اس قابل بناتا ہے، کہ ایک چیز کے وجود کو دوسری کے وجود سے ہم مستنبط کر سکتے ہیں[2]، یہ ہے اُس استدلال کی اصلیت و بنیاد جس پر انسانی علم کا بڑا حصہ مشتمل ہے، اور جو انسانی عمل و اخلاق کا سرچشمہ ہے،

اخلاقی استدلالات کا تعلق یا تو جزئی واقعات سے ہوتا ہے یا کلی سے، روزانہ

---

[1] اطالوی گویا۔ م [2] فلسفۂ قدیم کا یہ ملحدانہ اصول کہ "لا شے سے کوئی شے نہیں پیدا ہو سکتی" جس کی بنا پر مادہ کا مخلوق ہونا باطل تھا، ہمارے اس فلسفہ کی رو سے کوئی اصول ہی نہیں رہ جاتا، یہی نہیں ہستی برتر کا ارادہ مادہ کو خلق کر سکتا ہے، بلکہ عقلی طور پر تو ہر ذات کا ارادہ یا اور جو علت بھی ہمارا واہمہ گڑھ لے، اس کو پیدا کر سکتی ہے،

زندگی کے تمام احکام وتدابیر اور تاریخ، وقائع نگاری، جغرافیہ، ہیئت کی تحقیقات یہ سب اوّل الذکر کے دائرہ مین داخل ہیں،

جن علوم مین واقعات کلیہ سے بحث ہوتی ہے، وہ طبیعیات، فلسفۂ طبعی، اور کیمیا وغیرہ ہین، کہ ان مین اشیا کی کسی پوری نوع یا صنف کے صفات وخواص اور علل ومعلولات کی تحقیق ہوتی ہے،

دینیات یا علم کلام مین چونکہ خدا یا بقاے ارواح کا اثبات ہوتا ہے، اس لئے یہ جزئی وکلی دونون طرح کے واقعات کے استدلال سے مرکب ہوتا ہے، جہانتک تجربہ ان مسائل کی تائید کرتا ہے، وہان تک تو یہ استدلال پر مبنی ہوتے ہین لیکن انکی اصلی اور محکم بنیاد اعتقاد والہام ہے،

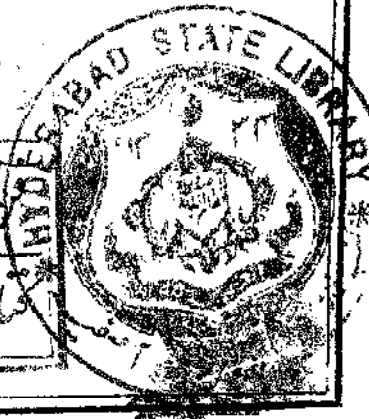
اخلاق اور تنقید فہم سے زیادہ ذوق واحساس کی چیزین ہین، حسن چاہے اخلاق کا ہو یا فطرت کا، وہ سمجھنے سے زیادہ محسوس کرنے کی شے ہے، یا اگر ہم اس مین استدلال سے کام لیتے ہین، اور حسن وقبح کا کوئی معیار قائم کردینے کی کوشش کرتے ہین، تو ایک نئے واقعہ ہی کو پیش نظر رکھتے ہین یعنی نوع انسان کا عام ذوق یا اسی طرح کا کوئی اور واقعہ، جو تحقیق و استدلال کا موضوع بن سکے،

جب کتبخانون کے انبار کو ہم اس اصول کی روشنی مین دیکھتے ہین، تو کیسی افسوسناک لا یعنی کوششون کا منظر سامنے آتا ہی؟ مثلاً ہم اپنے ہاتھ مین علم کلام یا مدرسی مابعد الطبیعیات کی کوئی جلد اٹھالین اور سوال کرین کہ کیا یہ عدد ومقدار کے بارے مین کسی تجریدی استدلال پر مشتمل ہی؟ جواب ملیگا کہ نہین پھر کیا امور واقعیہ کی نسبت اسمین کچھ تجربی استدلال ہی؟ نہین، جب یہ کچھ نہین تو بس اس کو آگ مین جھونکدو، کیونکہ اب اسمین سوفسطائیت اور کج بحثی کے سوا کچھ نہین ہوسکتا،

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۵	مزاقی	مذاقی
۳۶	۱۶	ایک دوسرے	ایک سے دوسرے
۳۹	۱۳	خیالی	خیال
۴۶	۱۷	علت (عادت)	علت (عادت) کی علت
۴۸	۱۷	کی	کسی
۶۳	۱۹	ہے تحت	ہے جو تحت
۸۲	۱۷	کڈرر تھ	کڈور تھ
۸۴	۸	تجزیہ	تجربہ
۸۴	۹	؟	×
۹۴	۸	اختیارات	اختبارات
۹۴	۱۲	ہپوقرطیس	بقراط
۹۴	۱۸	ایک	مشہور
۹۶	۸	تو	×
۱۰۵	۶	وہ	×

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱۳	۱۸	نے دھڑک	بے دھڑک
۱۱۴	۵	مجرم	مجرمانہ
۱۱۵	۱۲	بڑا	پڑا
۱۲۰	۴	دھکاتے	دھکانے
۱۲۶	۱۷	ہوتی	ہوتا
۱۳۳	۳	معجزہ ہے	معجزہ ہو
۱۴۱	۱۷	تصدیق	تصدیق کرنی
۱۵۵	۱۹	کاغذیں	کاغذی
۱۵۷	۴	تم	تم کو
۱۵۷	۱۵	ہماری قوت	تمھاری تائید
۱۶۳	۳	اصول	حصول
؍؍	۶	جانتے	جانچتے
۱۶۹	۱۹	جبلت کو	جبلت

فلسفیانہ کتابیں

برکلے اور اسکا فلسفہ، برکلے کے حالات زندگی اور اسکے فلسفہ کی تشریح، ۱۲۶ صفحے، قیمت :- عہ ر

مبادی علم انسانی، برکلے کی "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ، اس مین حواس انسانی پر بحث کر کے مادیت کا ابطال کیا ہے، . . . . . ۱۳۶ صفحے، قیمت :- عہ ر

مکالمات برکلے، اس مین برکلے نے مکالمہ کی صورت مین مادیت کا ابطال کیا ہے، ۱۴۰ صفحے، قیمت: عہ ر

مبادی فلسفہ حصہ اول۔ یہ مولنا عبدالماجد کے ۹ فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، ۱۵۰ صفحے، قیمت: عہ ر

" حصہ دوم، یہ مولانا عبدالماجد کے ۷ فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، ۱۵۱ صفحے، قیمت :- عہ ر

فلسفہ جذبات، اسمین جذبات انسانی کے فلسفیانہ علل و اسباب، موثرات وغیرہ پر بحث کیگئی ہے، ۲۴۰ صفحے مجلد عا غیر مجلد عا

نفسیات ترغیب: کسی انسان کو کسی کام یا چیز یا تحریک کے لئے کیونکر آمادہ کرسکتے ہین، اس مین اسی کے نفسیاتی اصول بتائے گئے ہین، ۲۱۱ صفحے، قیمت :- عہ ر

مقالہ روسو، اسمین روسو نے علوم و فنون کے افادی اثرات و نتائج کی تنقید کی ہے، ۵۱ صفحے، قیمت :- ۶ ر

روح الاجتماع، موسیو لیبان کی کتاب "جماعتہائے انسانی کے اصول نفسیہ" کا اردو ترجمہ، ۲۳۲ صفحے، قیمت :- عہ ر

ابن رشد، ابن رشد کے سوانح اور اسکے فلسفہ پر تبصرہ، ۳۸۹ صفحے، قیمت :- سے ر

نٹشے، نٹشے کی سوانح عمری، اور اس کے خیالات، اور تصانیف پر بحث و تبصرہ، ۱۰۲ صفحے، قیمت :- ۱۲ ر

افکار عصریہ، اس مین سائنس کے مختلف اہم مسائل کی تحقیق کیگئی ہے، ۲۰۰ صفحے، قیمت :- عہ ر

(طابع محمد اویس وارثی)